

## حدیث کے اصول و مصطلحات

### منہج حنفی کی روشنی میں

- جس میں مکتب فکر حجازی و عراقی کے بارے میں وضاحت،
- حدیث کے مقبول و غیر مقبول ہونے کے سلسلے میں علماء عراق و احناف کے اصول،
- محدثین و احناف کے مابین اصطلاحاتِ اصول حدیث کا موازنہ،
- تفاوت اصطلاحات کی بناء پر تفاوت احکام مع امثلہ،
- حنفیہ کے یہاں عمل بالحدیث پر خصوصی توجہ، حدیث کے قبول و رد کے بارے
- میں حنفیہ کا مذاق خاص،
- نصوص سے غایت اعتناء، نقد حدیث میں اصولِ درایت سے استفادہ وغیرہ امور
- پر گفتگو کی گئی ہے۔

### مؤلف:

مولانا عبد اللہ صاحب لاچپوری  
استاذ: دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

### تحت الإشراف والتقديم

(حضرت مولانا) اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)  
(مہتمم و شیخ الحدیث دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ)

## تفصیلات

نام کتاب: حدیث کے اصول و مصطلحات منہج حنفی کی روشنی میں  
 مؤلف: مولانا عبداللہ صاحب لاچپوری، استاذ دارالعلوم ہذا  
 صفحات: ۳۹۱  
 طباعت: ۱۴۳۹ھ مطابق ۲۰۱۸ء۔  
 تعداد: ۱۰۰۰  
 قیمت: .

## ملنے کا پتہ

مکتبہ ابو بکر ربیع بن صبیح بصری  
 دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عید گاہ روڈ، بھروچ  
 گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ
۱	مقدمہ: حضرت مولانا مفتی اقبال محمد نیکاروی صاحب مدظلہ	۲۶
۲	پیش لفظ: مؤلف	۳۷
۳	پہلا باب: خبر	۵۸
۴	فصل اول: اقسام خبر باعتبار نقل	۵۹
۵	احناف کے یہاں تعداد اسانید کے اعتبار سے حدیث کی قسمیں	۵۹
۶	متواتر، مشہور، آحاد	۵۹
۷	تین قسموں میں منقسم کرنے کی وجہ	۶۰
۸	محدثین کے یہاں تعداد اسانید کے اعتبار سے حدیث کی قسمیں	۶۰
۹	متواتر، آحاد	۶۰
۱۰	مبحث اول: متواتر	۶۱
۱۱	احناف کے یہاں متواتر کی تعریف	۶۱
۱۲	متواتر کا حکم	۶۲
۱۳	تواتر کی شرائط	۶۲
۱۴	مبحث ثانی: مشہور	۶۳
۱۵	احناف کے یہاں مشہور کی تعریف	۶۳
۱۶	مشہور کا حکم	۶۴

۱۷	امام ابو بکر جصاص کا حکم مشہور سے متعلق اہل علم کا خیال، علامہ جزائری اور محی الدین بن محمد عوامہ کا جواب	۶۶
۱۸	امام صاحبؒ کی تعریف مشہور سے متعلق امام شعرانی کا کلام	۶۷
۱۹	فائدہ	۶۹
۲۰	محدثین کے نزدیک مشہور کی تعریف	۶۹
۲۱	مشہور کا حکم	۶۹
۲۲	تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین و احناف کے مابین دو جگہوں میں اختلاف	۶۹
۲۳	(الف) اختلاف کا پہلا مقام	۶۹
۲۴	(ب) اختلاف کا دوسرا مقام	۷۰
۲۵	اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت:	۷۰
۲۶	(الف) حدیث مشہور، موجب علم طمانینت ہے؛ نہ کہ علم یقینی	۷۰
۲۷	(ب) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر	۷۰
۲۸	(ج) احادیث مشہورہ کے ذریعہ کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص مطلق کی تفسیر اور اس پر زیادتی جائز ہے، لیکن خبر واحد کے ذریعہ جائز نہیں۔	۷۰
۲۹	مثالوں سے وضاحت	۷۱



۷۲	منکرین حدیث مشہور کے بارے میں احناف کی ایک بہترین تفصیل	۳۰
۷۴	مبحث ثالث: خبر واحد	۳۱
۷۴	حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی تعریف	۳۲
۷۴	ملفوظہ: عزیز، غریب اور مشہور اصطلاحی نزد محدثین بھی اس کے تحت داخل ہو سکتی ہے	۳۳
۷۵	حکم خبر واحد	۳۴
۷۶	محدثین کے نزدیک خبر واحد کی تعریف	۳۵
۷۶	خبر واحد کا حکم	۳۶
۷۶	مبحث رابع: کیا اخبار آحاد مفید یقین ہے؟	۳۷
۷۶	احناف و جمہور محدثین کا اخبار آحاد کے بارے میں متفقہ حکم	۳۸
۷۷	اخبار آحاد کے مفید یقین ہونے کے بارے میں محققین کی رائے	۳۹
۷۷	دونوں کے مابین قاضی شوکانی اور ابن حجر کی تطبیق	۴۰
۷۸	قرائن کے اقسام	۴۱
۸۰	مبحث خامس: قبولیت خبر واحد کی شرطیں	۴۲
۸۰	حنفیہ کے نزدیک قبولیت خبر واحد کی شرطیں	۴۳

۴۴	احناف کا شرائط اربعہ کو مستقلاً ذکر کرنے کی وجہ	۸۱
۴۵	شرط اول: عاقل ہونا	۸۲
۴۶	عقل کی دو قسمیں: عقل کامل، عقل ناقص	۸۲
۴۷	حنفیہ و محدثین کے نزدیک عقل کامل (بلوغ) شرط ہے	۸۲
۴۸	کیا تحمل حدیث کے لئے کسی خاص عمر کی تحدید ہے؟	۸۳
۴۹	شرط ثانی: ضابطہ ہونا	۸۳
۵۰	ضبط کے معنی	۸۳
۵۱	ضبط کے سلسلے میں احناف کی ایک تقسیم خاص	۸۵
۵۲	ضبط ظاہر (کامل)، ضبط باطن (اکمل)	۸۵
۵۳	قبولیت روایت کے لئے ضبط کامل شرط ہے یعنی تحمل حدیث سے لیکر اداء حدیث تک برابر محفوظ ہو	۸۶
۵۴	ضبط پہچاننے کا طریقہ	۸۸
۵۵	شرط ثالث: عادل ہونا	۸۸
۵۶	عدالت کی دو قسمیں: عدالت ظاہرہ (قاصرہ)، عدالت باطنہ (کاملہ)	۹۰
۵۷	عدالت باطنہ کی معرفت	۹۰
۵۸	قبولیت روایت کے لئے کونسی عدالت معتبر ہے؟	۹۱

۵۹	خطیب بغدادی کی رائے اور اس کا جواب	۹۲
۶۰	کسی عادل کا ضبط و حفظ میں غیر معروف راوی سے روایت کرنا اس کی تعدیل کی دلیل ہوگی؟	۹۳
۶۱	شرط رابع: مسلمان ہونا	۹۵
۶۲	اسلام کی دو قسمیں: ظاہراً، باطناً	۹۶
۶۳	حنفیہ کے نزدیک باطن کا ہونا شرط ہے	۹۶
۶۴	حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی قبولیت کے لئے مروی سے متعلق شرائط	۹۷
۶۵	محدثین کے نزدیک قبولیت خبر واحد کی شرطیں	۹۹
۶۶	دوسرا باب: انقطاع فی الحدیث: مجمل اقسام	۱۰۰
۶۷	انقطاع ظاہر و انقطاع باطن	۱۰۱
۶۸	انقطاع ظاہر کی قسمیں:	//
۶۹	جس کو صحابی نے مرسل روایت کیا ہو	//
۷۰	جس کو اہل قرن ثانی و ثالث نے مرسل روایت کرے	//
۷۱	جسے عادل راوی ہر زمانہ میں مرسل روایت کرے	//
۷۲	جو ایک طریق سے مرسل ہوا اور دوسرے طریق سے متصل	//

۷۳	انقطاع باطن	//
۷۴	انقطاع باطن کی قسمیں:	//
۷۵	۱- انقطاع بالمعارضہ اور اس کی قسمیں: (اخبار آحاد کا دیگر ادلہ شرعیہ سے موازنہ)	//
۷۶	عرض الحدیث علی القرآن	//
۷۷	عرض الحدیث علی السنۃ المشہورۃ	//
۷۸	عرض خبر الواحد علی ما تعم بہ البیوی	//
۷۹	خبر واحد کا عمل صحابہ سے موازنہ	//
۸۰	حدیث کا شریعت کے مسلمہ اصولوں سے موازنہ	//
۸۱	تخل حدیث سے اداء حدیث تک وہ روایت برابر محفوظ ہو	۱۰۲
۸۲	حدیث کا عمل متواتر سے موازنہ	//
۸۳	ناقل میں کچھ کمی اور نقصان کی وجہ سے انقطاع	//
۸۴	۲- الا انقطاع لنقصان وقصور فی الناقل کی قسمیں	//
۸۵	مستور کی خبر	//
۸۶	فاسق کی خبر	//
۸۷	صاحب بدعت کی خبر	//

۸۸	صبی، عاقل، معتوہ، غافل اور متساہل کی خبر	//
۸۹	محدثین و احناف کے مابین باعتبار انقطاع کے اجمالا موازنہ اور اس کا خلاصہ	//
۹۰	تیسرا باب: انقطاع ظاہر و باطن: تفصیلی اقسام	۱۰۴
۹۱	فصل اول: انقطاع ظاہر	۱۰۵
۹۲	مبحث اول: محدثین و احناف کے نزدیک انقطاع	۱۰۵
۹۳	منقطع، معضل، معلق، مدلس، تدلیس الاسناد، تدلیس الشیوخ، مرسل خفی، مرسل، حکم مرسل، امام شافعی کی کچھ شرائط	۱۰۵
۹۴	مبحث ثانی: خفیہ اور احادیث مرسلہ	۱۰۶
۹۵	مبحث ثالث: مرسل اہل قرن ثانی و ثالث	۱۰۸
۹۶	مرسل اہل قرن ثانی و ثالث سے احتجاج میں احناف کی تفصیل	۱۰۹
۹۷	قول رائج	۱۱۰
۹۸	مبحث رابع: قرون ثلاثہ کے بعد والوں کی عادل کی مرسل روایت	۱۱۱
۹۹	عادل کی مرسل روایت کے بارے میں احناف کی تفصیل	۱۱۱
۱۰۰	تفاوت اصطلاح سے تفاوت احکام، مثال سے وضاحت	۱۱۳
۱۰۱	مراہیل ابراہیم نخعی سے استفادہ	۱۱۴

۱۰۲	احناف کے نزدیک بہت سے مسائل کے احکام کی بنیاد مر اسیل ابراہیم نخعی ہے	۱۱۵
۱۰۳	تنبیہ	۱۱۶
۱۰۴	مبحث خامس: مرسل کے حجت ہونے پر دلائل	۱۱۷
۱۰۵	دلیل اول: قرآن کریم	۱۱۷
۱۰۶	دلیل ثانی: اجماع	۱۱۸
۱۰۷	دلیل ثالث: قیاس	۱۲۰
۱۰۸	مبحث سادس: تعارض وصل وار سال یا وقف و رفع (زیادتی ثقات)	۱۲۰
۱۰۹	متن میں زیادتی	۱۲۱
۱۱۰	سند میں زیادتی	۱۲۱
۱۱۱	زیادتی قبول کرنے کے سلسلے میں علماء کی آراء	۱۲۱
۱۱۲	ابن الصلاح کی تقسیم:	۱۲۱
۱۱۳	زیادتی منافی، زیادتی غیر منافی، زیادتی منافی از بعض وجوہ	۱۲۱
۱۱۴	زیادتی منافی، مثال سے وضاحت اور اس کا حکم	۱۲۱
۱۱۵	زیادتی غیر منافی، مثال سے وضاحت اور اس کا حکم	۱۲۲
۱۱۶	زیادتی منافی از بعض وجوہ مع حکم	۱۲۲

۱۲۳	ثقفہ راوی کی زیادتی قبول کرنے کے سلسلہ میں ائمہ احناف کے شرائط	۱۱۷
۱۲۴	خلاصہ اور اہم نتائج	۱۱۸
۱۲۵	تفاوت اصطلاح سے تفاوت احکام، مثال سے وضاحت	۱۱۹
۱۲۷	سند میں زیادتی	۱۲۰
۱۲۸	قبولیت کے سلسلہ میں علماء کے اقوال	۱۲۱
۱۲۹	قبولیت کے سلسلہ میں احناف کی وضاحت	۱۲۲
۱۳۰	تفاوت اصطلاح سے تفاوت احکام، مثال سے وضاحت	۱۲۳
۱۳۵	خلاصہ بحث اور اہم نتائج	۱۲۴
۱۳۶	فصل ثانی: انقطاع باطن: اقسام و تفصیلات	۱۲۵
۱۳۶	انقطاع باطن کی قسمیں:	۱۲۶
۱۳۶	انقطاع بالمعارضۃ مع اقسام:	۱۲۷
۱۳۶	مبحث اول: عرض الحدیث علی القرآن	۱۲۸
۱۳۶	عرض الحدیث علی القرآن کی وجہ	۱۲۹
۱۳۷	نظریہ ”عرض الحدیث علی القرآن“ کے دلائل	۱۳۰
۱۴۱	نظریہ ”عرض الحدیث علی القرآن“ اور امام شافعیؒ	۱۳۱

۱۴۳	امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب	۱۳۲
۱۴۴	عرض الحدیث علی القرآن کی مثال سے وضاحت	۱۳۳
۱۴۷	۱- تخصیص عموم القرآن بالحدیث	۱۳۴
۱۴۸	تعریف عام و خاص	۱۳۵
۱۴۸	تخصیص لغوی و اصطلاحی	۱۳۶
۱۴۹	حکم عام	۱۳۷
۱۵۰	تخصیص عموم القرآن بالحدیث کی مثال سے وضاحت	۱۳۸
۱۵۲	۲- قرآن کے مطلق کی احادیث سے تقیید	۱۳۹
۱۵۲	تعریف مطلق	۱۴۰
۱۵۲	حکم مطلق	۱۴۱
۱۵۲	تعریف مقید	۱۴۲
۱۵۳	حکم مقید	۱۴۳
۱۵۳	نصوص کا تعلق ”سبب حکم“ سے ہو، حنفیہ کی وضاحت	۱۴۴
۱۵۳	نصوص کا تعلق ”حکم“ سے ہو تو اس کی چار صورتیں اور حنفیہ کی وضاحت	۱۴۵
۱۵۵	تقیید مطلق القرآن بالحدیث کے سلسلہ میں ایک قاعدہ	۱۴۶
۱۵۶	۳- نص قرآن پر حدیث کے ذریعہ زیادتی کرنا	۱۴۷



۱۴۸	محدثین و احناف کے موقف کی وضاحت	۱۵۶
۱۴۹	دلائل جمہور	۱۵۷
۱۵۰	دلائل احناف	۱۵۸
۱۵۱	خلاصہ کلام	۱۶۱
۱۵۲	نسخ و تخصیص کے مابین فرق	۱۶۱
۱۵۳	تقیید و نسخ کے مابین فرق	۱۶۲
۱۵۴	الزیادة علی نص القرآن بالحديث کی مثال سے وضاحت	۱۶۲
۱۵۵	۴- مخالفت خبر الواحد للكتاب	۱۶۳
۱۵۶	مثال سے وضاحت	۱۶۳
۱۵۷	مبحث ثانی: عرض الحديث علی السنة المشہورة	۱۶۴
۱۵۸	مثال سے وضاحت	۱۶۴
۱۵۹	مبحث ثالث: عرض خبر الواحد علی ما تعم بہ البلوی	۱۷۳
۱۶۰	مثال سے وضاحت	۱۷۳
۱۶۱	مبحث رابع: خبر واحد کا عمل صحابہ سے موازنہ	۱۷۶
۱۶۲	مثال سے وضاحت	۱۷۶
۱۶۳	مبحث خامس: عرض الحديث علی القواعد الكلية الثابتة فی الشرع	۱۷۷

۱۶۴	اس اصل کی اہمیت کے سلسلہ میں علماء کی آراء اور مثال سے	۱۷۸
	وضاحت	
۱۶۵	حدیث مصراۃ کا صحیح محمل	۱۸۵
۱۶۶	قیاس، اور قواعد کلیہ (قیاس الأصول) کے مابین حنفیہ کے نزدیک	۱۸۵
	فرق	
۱۶۷	مبحث سادس: تجمل حدیث سے اداء حدیث تک روایت برابر محفوظ	۱۸۷
	ہو	
۱۶۸	احناف کے نزدیک اس کی اہمیت پر کچھ روشنی	۱۸۷
۱۶۹	کچھ متعصبین کا زعم	۱۸۸
۱۷۰	مبحث سابع: عرض الحدیث علی العمل المتوارث فی الامة	۱۹۱
۱۷۱	عمل متوارث کی حیثیت	۱۹۲
۱۷۲	مثال سے وضاحت	۱۹۶
۱۷۳	فصل ثالث: الانقطاع لنقصان وقصور فی الناقل کی قسمیں	۱۹۷
۱۷۴	مبحث اول: خبر مستور	۱۹۸
۱۷۵	مبحث ثانی: خبر فاسق	۱۹۹
۱۷۶	تایب من الکذب فی الحدیث النبوی کی قبولیت کے بارے میں	۱۹۹
	محدثین و احناف کا اختلاف اور قول رائج	

۲۰۰	محدثین و احناف کے مابین اختلاف اور قول رائج	۱۷۷
۲۰۱	مبحث ثالث: روایت المبتدع	۱۷۸
۲۰۲	حنفیہ اور محدثین کے نزدیک بدعتی قسمیں	۱۷۹
۲۰۲	بدعتی کی روایت کے قبولیت کے سلسلہ میں احناف کی تفصیل	۱۸۰
۲۰۶	مخصوص نظریات کے حامل کی روایت کے بارے میں ایک بہترین تفصیل	۱۸۱
۲۰۹	مبحث رابع: صبی معنویہ مغفل اور متساہل کی خبر	۱۸۲
۲۱۱	محدثین کی روایت میں واقع غلطی اور وہم کی درجہ بندی	۱۸۳
۲۱۳	چوتھا باب: معروف و مجہول	۱۸۴
۲۱۴	فصل اول: تقسیم روایات باعتبار حجیت خبر	۱۸۵
۲۱۴	مبحث اول: احناف و محدثین کے نزدیک معروف و مجہول کی تفصیل	۱۸۶
۲۱۴	محدثین کے نزدیک معروف و مجہول کی تفصیل	۱۸۷
۲۱۴	اقسام مجہول: مبہم، غیر مبہم	۱۸۸
۲۱۴	تعریف مبہم	۱۸۹
۲۱۴	اقسام مبہم: مبہم الاسناد، مبہم المتن	۱۹۰
۲۱۴	تعریف مبہم الاسناد	۱۹۱
۲۱۵	حکم مبہم	۱۹۲
۲۱۵	تعریف مبہم المتن	۱۹۳

۱۹۴	اقسام غیر مبہم: مجہول العین، مجہول الحال	۲۱۵
۱۹۵	تعریف مجہول العین والحال	۲۱۵
۱۹۶	مجہول العین والحال کا حکم	۲۱۵
۱۹۷	حنفیہ کے نزدیک معروف و مجہول کی تفصیل	۲۱۶
۱۹۸	اقسام معروف:	۲۱۶
۱۹۹	۱- وہ راوی جو فقہ اور تقدم فی الاجتہاد میں معروف ہو	۲۱۶
۲۰۰	۲- وہ راوی جو صرف روایت میں معروف ہو، فقہ و فتاویٰ میں معروف نہ ہو	۲۱۶
۲۰۱	بحث ثانی: وجوب عمل کے لئے خبر واحد کا قیاس کے موافق ہونا شرط ہے؟	۲۱۷
۲۰۲	بحث ثالث: عیسیٰ بن ابان کے نزدیک کیا راوی کا فقیہ ہونا شرط ہے؟	۲۲۲
۲۰۳	حضرت ابو ہریرہؓ کی فقہت کا ثبوت	۲۲۸
۲۰۴	بحث رابع: راوی کی فقہت کے سبب روایت کو ترجیح	۲۳۱
۲۰۵	قسم ثانی: مجہول	۲۳۵
۲۰۶	حکم مبہم	۲۳۵
۲۰۷	حکم غیر مبہم	۲۳۵
۲۰۸	تعریف مجہول	۲۳۵

۲۰۹	تنبیہات:	۲۳۶
۲۱۰	تعریف مستور	۲۳۶
۲۱۱	مبحث خامس: قرونِ ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مستورین کی روایت کا حکم	۲۳۷
۲۱۲	مجهول من القرون الثلاثہ کے سلسلہ میں احناف کی تقسیم و احکام	۲۳۸
۲۱۳	مبحث سادس: قرونِ ثلاثہ کے بعد مستورین کی روایت کا حکم	۲۴۰
۲۱۴	امام سرخسی اور علامہ بزدوی کا اس مسئلہ میں اختلاف اور قول رائج	۲۴۰
۲۱۵	مستور و مجهول کے بارے میں مذہب ائمہ احناف کا خلاصہ	۲۴۲
۲۱۶	وابصۃ بن معبد کو بطور تمثیل پیش کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۴۳
۲۱۷	محدثین و احناف کے نزدیک صحابی کی تعریف	۲۴۴
۲۱۸	تفاوت اصطلاح سے تفاوت احکام، مثال سے وضاحت	۲۴۵
۲۱۹	حنفیہ اور محدثین کے نزدیک دونوں تقسیموں کے مابین فرق اور خلاصہ	۲۴۸
۲۲۰	مبحث سابع: مجهول اور ضعیف راویوں سے روایت	۲۵۰
۲۲۱	عصر و زمان کا اختلاف	۲۵۱
۲۲۲	پانچواں باب: اقوال صحابہ کی حجیت	۲۵۳
۲۲۳	مبحث اول: فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت	۲۵۴

۲۵۶	اقوال صحابہ کی اقسام اور اس کا حکم	۲۲۴
۲۵۶	مثالوں سے وضاحت	۲۲۵
۲۵۸	بعض مرتبہ اقوال صحابہ پر عمل نہ کرنے کے اسباب	۲۲۶
۲۵۹	اگر اقوال صحابہ متعدد ہوں اس صورت میں حنفیہ کا منہج	۲۲۷
۲۵۹	آثار صحابہ سے حدیث کی تخصیص	۲۲۸
۲۵۹	امام شافعی، احمد اور امام مالک کا نقطہ نظر	۲۲۹
۲۶۵	چھٹا باب: تلقی بالقبول	۲۳۰
۲۶۶	مبحث اول: تلقی بالقبول کی حنفیہ کے نزدیک اہمیت	۲۳۱
۲۶۷	مثالوں سے وضاحت	۲۳۲
۲۶۸	مبحث ثانی: حنفیہ کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس پر مقدم ہے	۲۳۳
۲۷۰	مثال سے وضاحت	۲۳۴
۲۷۳	روایت ضعیفہ کی کتاب اللہ سے موافقت	۲۳۵
۲۷۴	روایت ضعیفہ کی قواعد شرعیہ سے موافقت	۲۳۶
۲۷۵	حدیث ضعیفہ پر عمل اور اس کی شرطیں	۲۳۷
۲۷۶	ملفوظ: محمد عوامہ وغیرہ کے نزدیک حدیث ضعیفہ سے مراد	۲۳۸
۲۷۸	ضعیف روایات کا درجہ شواہد اور توابع کا ہے	۲۳۹

۲۸۰	ساتواں باب: محل خبر کا بیان	۲۴۰
۲۸۱	مبحث اول: خبر واحد حدود میں معتبر ہے؟	۲۴۱
۲۸۱	ائمہ احناف کا اختلاف مع دلائل اور قول راجح	۲۴۲
۲۸۵	آٹھواں باب: نفس خبر کا بیان	۲۴۳
۲۸۶	مبحث اول: طرق التحمل والاداء	۲۴۴
۲۸۶	عزیمت، رخصت	۲۴۵
۲۸۶	تعریف عزیمت و رخصت	۲۴۶
۲۸۷	اقسام عزیمت: السماع من الشيخ، القراءة على الشيخ، الكتابة، الرسالة	۲۴۷
۲۸۷	اقسام عزیمت کی تشریح	۲۴۸
۲۸۷	۱- السماع من الشيخ	۲۴۹
۲۸۷	۲- قراءة على الشيخ	۲۵۰
۲۸۸	ان دونوں قسموں سے دو مسئلے متعلق ہیں	۲۵۱
۲۸۸	۱- الفاظ سماع و قراءة	۲۵۲
۲۹۰	۲- قراءة على الشيخ اور قراءة الشيخ ان دونوں میں کون افضل؟	۲۵۳
۲۹۰	ان دونوں سے متعلق محدثین و احناف کی آراء	۲۵۴
۲۹۰	سمع سے غفلت	۲۵۵

۲۵۶	۳- کتابت	۲۹۱
۲۵۷	۴- رسالت	۲۹۱
۲۵۸	کتابت و رسالت کی دو قسمیں: کتابت و رسالت مع اجازت ، کتابت و رسالت بلا اجازت	۲۹۱
۲۵۹	تعریف کتابت و رسالت مع اجازت	۲۹۱
۲۶۰	تعریف کتابت و رسالت بلا اجازت	۲۹۱
۲۶۱	ان دونوں قسموں سے تین مسائل متعلق ہیں	۲۹۲
۲۶۲	۱- کیا صحت روایت بالکتابت والرسالة کے لئے مقرون بالاجازة والاذن شرط ہے؟ ائمہ احناف کا اختلاف	۲۹۲
۲۶۳	۲- کیا صحت مکاتبہ کے لئے بینہ شرط ہے؟	۲۹۲
۲۶۴	ائمہ احناف کا اس سلسلہ میں اختلاف اور قول راجح	۲۹۲
۲۶۵	۳- وہ الفاظ جس کا استعمال کتابت و رسالت میں جائز ہے	۲۹۳
۲۶۶	محدثین کے نزدیک الفاظ اداء:	۲۹۴
۲۶۷	مکاتبہ مناوہہ پر مقدم ہے	۲۹۴
۲۶۸	اقسام رخصت کی تشریح	۲۹۵
۲۶۹	اجازت خاصہ معینہ کی صحت کے لئے حنفیہ کے نزدیک شرط	۲۹۶
۲۷۰	شرط کے نہ پائے جانے پر احناف کا اختلاف	۲۹۶



۲۹۶	ترجیح کے سلسلے میں متاخرین کا اختلاف	۲۷۱
۲۹۶	امام سرخسی اور ان کے تبعین کا مذہب ابن الہمام کا امام سرخسی کا تعاقب	۲۷۲
۲۹۸	محدثین کا اس شرط کو مستحسن شمار کرنا	۲۷۳
۲۹۸	مناولہ	۲۷۴
۲۹۸	اقسام مناولہ : مناولہ مع اجازت، مناولہ بلا اجازت	۲۷۵
۲۹۸	تعریف مناولہ مع اجازت و بلا اجازت	۲۷۶
۲۹۸	محدثین و حنفیہ کے نزدیک ان اقسام کا حکم	۲۷۷
۲۹۹	وہ الفاظ جس کا استعمال اجازت و مناولہ میں جائز ہے	۲۷۸
۲۹۹	کیا ”حدثنی“ مطلقاً بغیر اجازت کی قید کے جائز ہے یا نہیں؟ احناف کا اختلاف اور قول رائج	۲۷۹
۳۰۰	تنبیہ: حنفیہ کے نزدیک قراءۃ الشیخ والعرض، الکتابة والرسالة، اجازت، مناولہ یہی معتبر ہیں	۲۸۰
۳۰۰	مبحث ثانی: طرق اداء	۲۸۱
۳۰۰	اقسام طرق اداء: عزیمت، رخصت	۲۸۲
۳۰۱	روایت بالمعنی اور جمہور	۲۸۳

۲۸۴	کیا روایت بالمعنی جائز ہے؟ اس سلسلے میں احناف کی تقسیم مع احکام	۳۰۱
۲۸۵	روایت بالمعنی کے بارے میں ایک بہترین تفصیل	۳۰۲
۲۸۶	روایت بالمعنی کی مثال سے وضاحت	۳۰۷
۲۸۷	تنبیہ: کیا روایت بالمعنی کے لئے فقہیت شرط ہے؟	۳۰۹
۲۸۸	نواں باب: معنیٰ خبر کا بیان	۳۱۲
۲۸۹	فصل اول: خبر مجروح	۳۱۲
۲۹۰	مبحث اول وہ خبر جو مجروح ہو بذات خود راوی حدیث کی وجہ سے، اس کی چار قسمیں ہیں:	۳۱۳
۲۹۱	(۱) راوی حدیث خبر کا صراحۃً انکار کر دے اس کی تفصیل مع اقسام	۳۱۳
۲۹۲	۱- راوی حدیث کا انکار انکار مصمم اور انکار مکذب ہو مع حکم	۳۱۳
۲۹۳	۲- راوی حدیث کا انکار انکار نسیان یا انکار توقف ہو، ائمہ احناف کا اختلاف اور مذہب رائج، مثالوں سے وضاحت	۳۱۴
۲۹۴	(۲) راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو	۳۱۶
۲۹۵	اس کی تین صورتیں مع احکام	۳۱۷
۲۹۶	مثالوں سے وضاحت	۳۱۸
۲۹۷	(۳) بعض محتملات حدیث پر راوی کا عمل	۳۲۰

۲۹۸	اس سے متعلق دو اہم مسئلے مع احکام	۳۲۰
۲۹۹	۱- حدیث دو معانی کا احتمال رکھتی ہو، صحابہ یا کسی راوی کا ایک معنی پر محمول کرنا	۳۲۱
۳۰۰	۲- خبر کسی چیز کے بارے میں ظاہر ہو، صحابی کا ظاہری معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر محمول کرنا	۳۲۱
۳۰۱	ائمہ احناف کا اختلاف اور قول رائج	۳۲۱
۳۰۲	مثالوں سے وضاحت	۳۲۳
۳۰۳	(۴) راوی کا حدیث پر عمل کرنے سے رک جانا	۳۲۵
۳۰۴	مبحث ثانی: وہ خبر جو مجروح ہو راوی حدیث کے علاوہ کی وجہ سے اس کی دو قسمیں ہیں	۳۲۶
۳۰۵	(۱) وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو اصحاب النبی کی جانب سے، مع اقسام	۳۲۶
۳۰۶	۱- وہ حدیث جو محتمل الخفاء نہ ہو، ۲- وہ حدیث جو محتمل الخفاء ہو	۳۲۶
۳۰۷	حکم، مثالوں سے وضاحت	۳۲۷
۳۰۸	(۲) طعن ائمہ حدیث کی جانب سے	۳۲۹
۳۰۹	حنفیہ کے نزدیک جرح کی قبولیت کے لئے تین شرطیں ہیں	۳۳۰
۳۱۰	حنفیہ کی اکثر فقہاء و محدثین کے ساتھ موافقت	۳۳۰

۳۳۰	حنفیہ کے نزدیک جرح و تعدیل کا ثبوت ایک سے کافی ہے	۳۱۱
۳۳۱	تعدیل مبہم مقدم ہے نہ کہ جرح مبہم	۳۱۲
۳۳۱	کتب متقدمہ میں جرح کی حالت	۳۱۳
۳۳۱	ابن الہمام اور ابن الصلاح کا جواب، نیز علامہ سیوطی کی رائے	۳۱۴
۳۳۳	دسواں باب: تدلیس و شاذ	۳۱۵
۳۳۴	مبحث اول: تدلیس	۳۱۶
۳۳۴	اقسام تدلیس:	۳۱۷
۳۳۴	تدلیس الاسناد، تدلیس الشیوخ	۳۱۸
۳۳۴	محدثین جس کو تدلیس الاسناد کہتے ہیں، حنفیہ اس کو صرف تدلیس کہتے ہیں	۳۱۹
۳۳۵	تدلیس کی تعریف میں ائمہ احناف کا اختلاف	۳۲۰
۳۳۶	محدثین جس کو تدلیس الشیوخ کہتے ہیں حنفیہ اس کو تلبیس کہتے ہیں	۳۲۱
۳۳۶	حنفیہ کے نزدیک تدلیس کا حکم	۳۲۲
۳۳۶	مثال سے وضاحت	۳۲۳
۳۳۷	محدثین کے نزدیک حکم تدلیس	۳۲۴
۳۳۷	مبحث ثانی: شاذ	۳۲۵

۳۳۷	حنفیہ کے نزدیک حدیث شاذ	۳۲۶
۳۳۸	امام شافعی کے نزدیک تعریف شاذ	۳۲۷
۳۴۰	گیارہواں باب: اصول ترجیح و تطبیق	۳۲۸
۳۴۰	فصل اول: تعارض	۳۲۹
۳۴۰	مبحث اول: احادیث متعارضہ کے مابین جمع و ترجیح کی تفصیل	۳۳۰
۳۴۴	مبحث ثانی: وجوہ تطبیق کی مختلف صورتیں	۳۳۱
۳۴۷	اخبار آحاد میں مفاہمت اور امام اعظم:	۳۳۲
۳۴۸	۱- رفع یدین کی صورت	۳۳۳
۳۵۰	۲- ہبہ کی واپسی پر احادیث میں مفاہمت	۳۳۴
۳۵۱	۳- ارشاد نبوی اور صحابی کے فتویٰ میں مفاہمت	۳۳۵
۳۵۴	مبحث ثالث: ترجیح	۳۳۶
۳۵۵	وجوہ ترجیح	۳۳۷
۳۵۶	شاہ صاحبؒ کی وجوہ ترجیح	۳۳۸
۳۵۷	باعتبار سند وجوہ ترجیح کی صورتیں	۳۳۹

۳۶۵	باعتبار متن وجوہ ترجیح کی صورتیں	۳۴۰
۳۷۱	متفرقات	۳۴۱
۳۷۲	صحابی کا قول ”من السنة کذا“ کا درجہ	۳۴۲
۳۷۳	اقوال و افعال نبوی میں تعارض	۳۴۳
۳۷۳	حدیث مقطوع	۳۴۴
۳۷۵	خاتمہ	۳۴۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمہ

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد نیکاروی صاحب دامت برکاتہم  
شیخ الحدیث و مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين ،  
وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد !

مدارس اسلامیہ میں اصول حدیث کے نصاب میں عامۃً حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب ”نزهة النظر شرح نخبة الفكر“ اور تخصص فی الحدیث الشریف کے نصاب میں ”تدریب الراوی“ یا ”مقدمة ابن الصلاح“ پڑھائی جاتی ہے، یہ کتابیں یقیناً اصول حدیث میں اپنا ایک خاص مقام رکھتی ہیں؛ لیکن اس کے مصنفین شوافع ہونے کی وجہ سے شوافع کے اصول استدلال سے ہی بحث کرتے ہیں، ائمہ احناف کے اصولی اختلاف کو ذکر نہیں کرتے ہیں، اس وجہ سے ہمارے علمائے کرام و طلبہ عزیز خفی اصول حدیث سے واقف ہی نہیں ہوتے۔

اس سے زیادہ افسوس تو تب ہوتا ہے جب ہم شوافع وغیرہ کے ساتھ استدلال کے

موقع پر یا احادیث میں تطبیق دیتے وقت شوافع ہی کے اصول سے استدلال کرتے ہیں، حالاں کہ ائمہ احناف نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے، وہ تو حنفی اصول کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے، اور ہم اصول احناف سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں، یہ ائمہ احناف کے ساتھ ہماری طرف سے کتنی ناانصافی ہوگی کہ ان کے مستدلات کو تو ہم ذکر کریں؛ لیکن کن اصولی اختلاف کی وجہ سے انہوں نے اس مسئلہ کو ثابت کیا وہی نہ جاننے کی وجہ سے اصول میں ان کی مخالفت کریں؛ یہ اصول و فروع کے درمیان ہماری تضاد بیانی سمجھ میں نہیں آتی ہے۔

یہ بات کئی سال سے ذہن میں کھٹک رہی تھی، اور میں احناف کے اصول حدیث کے سلسلہ میں کافی پریشان تھا کہ وہ کسی جگہ پر مدلل محقق حوالوں کے ساتھ اور اس ترتیب کے مطابق مل جائیں جو خبیہ وغیرہ اصول حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں، تو اپنے عزیز طلبہ کے سامنے ہم اس کو پیش کر سکیں، یہ طلب اس وقت زیادہ شدت اختیار کر گئی جب دارالعلوم ماٹلی والا میں شعبہ تخصص فی الحدیث کا افتتاح ہوا، انہی دنوں میں دارالعلوم مظاہر العلوم سہارن پور کے امین عام مولانا محمد شاہ صاحب کا ایک رسالہ نظر سے گذرا، جس میں آپ نے شعبہ تخصص فی الحدیث کے اجراء سے پہلے اس کے نصاب کے سلسلہ میں مختلف اکابر محدثین کے نام خط ارسال فرمایا تھا، تو پاکستان سے محدث کبیر حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی کے خط میں اصول حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا تھا:

اور حنفی عالم کو محدثین کی مصطلح کے علاوہ اصول فقہ کی کتابوں میں جو سنت کی بحث ہے اس کو خاص طور پر پیش نظر رکھنی چاہئے، خصوصاً جصاص کی اصول فقہ، سرخسی اور بزدوی رحمہم اللہ تعالیٰ کی کتابوں میں جو سنت کی بحث ہے وہ پیش نظر



رہے کہ ہمارے یہاں نقد حدیث کے وہی اصول ہیں جو ان کتابوں میں مذکور ہیں، وہ نہیں جو ابن صلاح اور بعد کے لوگوں نے بنائے ہیں، اس سلسلہ میں کشف بزدوی اور اصول سرخسی کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔

نصاب کے لئے آپ چاہیں تو اصول حدیث میں مقدمہ ابن صلاح، اصول فقہ میں سے سرخسی کی سنت کی بحث لازمی کر سکتے ہیں۔ (تخصّص فی الحدیث الشریف نمبر، ص: ۲۵، شعبہ نشر و اشاعت جامعہ مظاہر العلوم، سہارن پور)

اسی سلسلہ کا ایک واقعہ اور ذہن میں آ رہا ہے، ایک مرتبہ سورت شہر میں حکیم فخر الدین صاحب کی مجلس میں حاضری ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ ہمارے مدارس میں نحو کی کتابیں بصریین کے طریقہ پر پڑھائی جاتی ہے، کوئی ایک کتاب بھی اہل کوفہ کے طریقہ پر نہیں پڑھائی جاتی ہے؛ جب کہ ہمارے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کوفہ کے تھے، نحو کے کئی اختلافات کا اثر فقہ حنفی پر بھی ہوا ہے، وہاں اہل کوفہ کا نحو نہ جاننے کی وجہ سے ہم دلیل مکمل نہیں کر پاتے ہیں۔

حنفی اصول حدیث کے یکجا ملنے کی تلاش و جستجو جاری تھی کہ عزیزم مولانا اکرام پارکھیتی صاحب ایک کتاب نیٹ سے نکال کر لائے، نام پڑھتے ہی میں خوش ہو گیا کہ الحمد للہ میری مراد پوری ہو گئی، کتاب کا نام تھا ”دراسات فی اصول الحدیث علی منهج الاحناف“ اور مصنف مولانا عبد المجید الترمکانی ہیں، یہ جامعہ بنوری ٹاؤن کراچی کے تخصّص فی الحدیث کے طالب علم ہیں، اور یہ مقالہ انہوں نے جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کے تخصّص فی

الحديث کے ذمہ دار اور وقت کے بڑے محدث حضرت مولانا عبدالحلیم نعمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی زیر نگرانی تیار کیا ہے۔

اس سے ہمیں کام کا خط مل گیا تھا اور حوالا جات بھی مل گئے تھے، اسی اثناء میں ایک دوسری کتاب کا بھی پتہ چلا، جو مصر کے ایک حنفی عالم کیلانی محمد خلیفہ صاحب کی ہے، یہ بھی ان کا مقالہ ہے، کتاب کا نام ”منہج الحنفیہ فی نقد الحدیث بین النظریہ والتطبیق“ ہے، اور شیخ محمد سعید رمضان البوطی کے مقدمہ اور چند ملحوظات کے ساتھ مصر سے شائع ہوئی ہے۔

ان دونوں کتابوں کے علاوہ اصول حدیث وفقہ کی اور بھی کتابوں میں سے اصول احناف کو تلاش کیا گیا، اور یہ سارا مواد مولانا عبد اللہ صاحب لاچپوری (استاذ شعبہ تخصص فی الحدیث، دارالعلوم ماٹلی والا) کے سپرد کیا گیا، اور ساتھ میں یہ عرض کیا گیا کہ کتاب کے ختم پر خلاصہ بحث میں اجمالی طور پر احناف اور محدثین کے درمیان جو اصولی اختلافات ہیں، ان کو واضح کیا جائے، تاکہ یہ مباحث پڑھتے وقت ہمارے طلبہ عزیز کو احناف کے اصول کا استحضار ہو، الحمد للہ مولانا عبد اللہ صاحب نے مختصر سی مدت میں اس کو بہت اچھے انداز میں جمع کر کے اردو زبان میں کتابی شکل میں مرتب فرمایا۔

کتاب مکمل ہونے کے بعد مولانا عبد اللہ صاحب نے خاتمہ کے عنوان سے ان اہم اصولی اختلاف کو الگ سے ذکر کیا؛ تاکہ کتاب کی اہمیت کا پتہ چل سکے، ہمارے طلبہ عزیز و علمائے کرام کو یہ بھی معلوم ہو کہ یہ اصولی اختلاف کن کن فروعی مسائل میں اثر کرتا ہے، خاص کر کے حدیث شریف (اسانید کی تعداد کے لحاظ سے) کی بنیادی تقسیم کا اختلاف کتنا سنگین

اور اثر انگیز ہے، اس کو سمجھنا انتہائی ضروری ہے۔

(۱) متقدمین و متاخرین احناف بہ لحاظ تعداد اسانید، احادیث کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، مشہور، آحاد، جب کہ محدثین اسانید کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، آحاد، ان دونوں قسموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مشہور احناف کے نزدیک آحاد کی قسم ہے، اور محدثین کے نزدیک آحاد کی قسم ہے۔

(۲) متواتر کی تعریف و حکم میں احناف و محدثین متفق ہیں، البتہ حنفیہ نے کچھ اضافہ کیا ہے، مثلاً متواتر کا انکار کفر ہے۔ اور مشہور کی تعریف اور حکم، اسی طرح، آحاد کی تعریف اور حکم میں احناف و محدثین سے مختلف ہیں۔

متواتر، مشہور اور واحد کا اختلاف ہزاروں مسائل کی تفہیم میں احناف و دیگر ائمہ کے درمیان حد فاصل ہے، جیسے کہ شرعی احکام کی تقسیم میں احناف نے فرض اور سنت کے درمیان واجب کی اصطلاح متعین کر کے شرعی احکام میں سے ہر ایک کو افراط و تفریط سے پاک رکھا۔ ایک صاحب نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے عرض کیا کہ حدیث سے پانچ نمازیں فرض معلوم ہوتی ہے، آپ نے وتر کو واجب کا درجہ دے کر فرض کی تعداد چھ (۶) کر دی ہے، تو امام صاحب نے فرمایا کہ ”الفرق ما بین الفرض والواجب کما بین السماء والارض“ کیوں کہ فرض کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا، جب کہ واجب کا منکر کافر نہیں ہوگا، نصوص میں وتر نماز کی تاکید تھی، لہذا اس کو سنت نہیں کہہ سکتے تھے، اور فرض کے درجہ کی تاکید بھی نہیں تھی کہ فرض کا درجہ دیا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث متواتر اور واحد کے درمیان حدیث مشہور کی تقسیم کر کے ائمہ

احناف نے تمام احادیث کو ان کا حق دیا، خاص کر کے اخبار آحاد کو اعتدال بخشا، جب کہ دیگر ائمہ نے مشہور کو آحاد کی قسم قرار دے کر دونوں کے درمیان میں زیادہ فرق نہیں کیا۔

(۳) تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین و احناف کے مابین دو جگہوں میں

اختلاف:

(الف) محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی روایت کی تعداد تین سے کم نہ ہو، احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

(ب) احناف کے نزدیک شہرت حدیث اور اس کی قبولیت عہد صحابہ کے بعد ضروری ہے، محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے یہ شرط کافی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی روایت کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔

اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت:

(الف) حدیث مشہور، موجب علم طمانینت ہے؛ نہ کہ علم یقینی۔

(ب) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر۔

(ج) احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تفسیر اور اس پر

زیادتی جائز ہے۔

(۴) قبولیت خبر کے لیے محدثین و احناف کے نزدیک وہ ہی شرائط ہیں، جو حدیث

صحیح کے لیے ہیں؛ البتہ حنفیہ کے نزدیک ضبط کی ایک تقسیم خاص ہے۔

(۵) محدثین کے انقطاع اور احناف کے انقطاع میں فرق ہے، احناف انقطاع

فی الحدیث کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: انقطاع ظاہر، انقطاع باطن۔ پھر انقطاع ظاہر کی

چار قسم ذکر کرتے ہیں: مرسل صحابی، مرسل اہل قرن ثانی و ثالث، مرسل عادل فی کل عصر، تعارض وصل وارسال۔ اور انقطاع باطن کی دو قسمیں کرتے ہیں: انقطاع بالمعارضة، انقطاع نقصان و قصور فی الناقل، پھر انقطاع بالمعارضة کی متعدد قسمیں ہیں: عرض الحدیث علی القرآن، عرض الحدیث علی السنة المشهورة، عرض خبر الواحد علی ماتعم به البلوی، وغیرہ۔ اسی طرح انقطاع نقصان و قصور فی الناقل کی بھی متعدد قسمیں ہیں۔

(۶) حنفیہ کے نزدیک انقطاع، اسناد و متن دونوں کو شامل ہے؛ جب کہ محدثین کے نزدیک انقطاع سند کے ساتھ خاص ہے۔

(۷) محدثین و احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرسل منقطع کی اقسام میں سے ہے، اگرچہ اس کی تعریف و حکم کے سلسلہ میں دونوں کا نظریہ الگ الگ ہے۔

(۸) حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم انقطاع ظاہر و باطن سے معروف ہے اور محدثین کے نزدیک یہ تقسیم ظاہر و خفی سے مشہور ہے۔

(۹) انقطاع بالمعارضة اور اس کی اقسام بیان کرنے میں حنفیہ متفرق ہیں۔

(۱۰) محدثین نے انقطاع فی السند کی متعدد تقسیمات کی ہیں، اور ہر ایک کو الگ الگ نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ حنفیہ کل تقسیمات پر منقطع یا مرسل کا اطلاق کرتے ہیں۔

(۱۱) محدثین کے نزدیک انقطاع اپنی تمام اقسام سمیت ضعیف و مردود کی قبیل سے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک انقطاع ظاہر و صحت حدیث کے لیے مانع نہیں بنے گی، برخلاف انقطاع باطن کے۔

(۱۲) محدثین کے نزدیک مرسل، تابعی کے ساتھ خاص ہے یعنی تابعی کا ”قال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کہنا ہی مرسل ہے، اگر کوئی اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہے، تو وہ مرسل نہیں؛ ش حدیث کی کوئی اور قسم ہوگی، جب کہ محققین حنفیہ کے نزدیک اہل قرون ثلاثہ میں سے کوئی قال رسول اللہ ﷺ کہے، اسے حدیث مرسل ہی کہا جائے گا، البتہ اس شرط کے ساتھ مرسل روایت مقبول ہوگی کہ مرسل ثقہ ہو اور ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہو۔

(۱۳) محدثین کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ دوسرے ثقات کی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اور حنفیہ کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن مقبول ہے، چاہے مخرج حدیث متحد ہو یا مختلف، لیکن مخرج حدیث کے مختلف ہونے کی صورت میں عمل دونوں حدیثوں پر کیا جائے گا، یعنی عام اپنے عموم پر اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہیں گے۔

(۱۴) احناف و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص عام بول چال میں کذب بیانی سے توبہ کر چکا ہو، اس کی روایت مقبول ہے؛ لیکن حدیث نبوی میں کذب بیانی سے توبہ کر لینے والے راوی کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور محدثین کے نزدیک اس کی روایت مقبول نہیں ہے، حنفیہ اور بعض محدثین فرماتے ہیں کہ صحت توبہ کے بعد اس کی روایت مقبول ہے۔

(۱۵) عادل کا ضبط و حفظ میں غیر معروف راوی سے روایت جمہور احناف کے نزدیک تعدیل کی دلیل ہوگی؛ لیکن قرون ثلاثہ کی قید کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

(۱۶) راوی مبہم کی حدیث محدثین کے نزدیک مردود ہے، اس کے ذات و حال کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور حنفیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ قرون ثلاثہ

میں سے ہو۔

(۱۷) فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی بڑی اہمیت ہے، ایسے اقوال صحابہ، جن میں اجتہاد ورائے کا کوئی دخل نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو، حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک حدیث نبوی ہی کے حکم میں ہیں، اور ایسے اقوال، جن میں اجتہاد ورائے کی گنجائش ہو، اگر ایسے اقوال کتاب و سنت کی نص سے معارض ہوں، تو حجت نہیں، اگر صحابہ میں اس مسئلے پر اختلاف رہا ہو، تب بھی حجت نہیں، اگر نص سے متعارض بھی نہ ہو اور کسی اور صحابی سے اس کے خلاف منقول نہ ہو یا اس مسئلے میں کسی اور صحابی کی واضح رائے ہی مروی نہ ہو، تو یہ اقوال بھی حنفیہ کے نزدیک حجت ہوں گے۔

اگر امام اعظم نے کسی مسئلے میں قول صحابی پر عمل نہیں کیا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے، یا اس میں صحابہ کی آراء ہیں، جن پر امام صاحب مطلع ہوئے، تو اس وقت امام اعظم ترجیح کی صورت اختیار فرماتے ہیں۔

اگر صحابہ کے کسی مسئلے میں متعدد اقوال ہیں، تو امام صاحب کا اسلوب یہ ہے کہ ایسے قول کو اختیار فرماتے ہیں، جو کتاب اللہ کی دلالت کے زیادہ قریب ہو، یا منہج شرع اور اس کی طبیعت کے موافق ہو۔

(۱۸) حنفیہ کے نزدیک تلقی بالقبول کو بھی بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم ہے، نیز محدثین و حنفیہ کے نزدیک ضعیف حدیث کی مراد میں فرق ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف سے مراد حسن لغیرہ ہے؛ نہ کہ متأخرین کی اصطلاحی ضعیف، نیز فقہ حنفی کے در اسے سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ بعض

اوقات سند میں ضعف کے باوجود شریعت کے عمومی مزاج و مذاق سے مطابقت کی وجہ سے مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں؛ لیکن شریعت کے عام اور مسلم اصول و قواعد کے خلاف ہونے کی بناء پر مردود ہوتی ہے۔

(۱۹) جمہور محدثین فقہاء روایت بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ روایت بالمعنی کرنے والا دلالت الفاظ اور اس کے مواقع کے اختلاف کو پہچانتا ہو؛ لیکن متأخرین حنفیہ نے مجملاً اس کی رخصت دی ہے، اور تفصیلاً بعض اقسام سنت میں اس کو جائز قرار نہیں دیتے، چنانچہ حنفیہ اس کی پانچ اقسام ذکر کرتے ہیں اور دو میں جائز قرار دیتے ہیں۔

(۲۰) جمہور فقہاء و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ اس کی روایت کے خلاف ہونا حدیث میں موجب جرح نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی تین حالتیں ہیں: (۱) راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ ان کی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہوگا یا بلوغ سے پہلے ہوگا۔ (۲) ان دونوں کا علم نہ ہو سکے۔ (۲) روایت بلوغ کے بعد ہو۔ (۳) پہلی دو صورتوں میں جواز کے قائل ہیں اور آخری صورت میں عدم جواز کے۔

(۲۱) حنفیہ کے نزدیک جرح قبول کرنے کے لیے تین شرائط ہیں:

(۱) جرح جرح مفسر ہو۔ (۲) سبب جرح بالاتفاق جرح کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

(۳) جرح عصبیت اور عداوت کی بناء پر نہ ہو۔

اسی اہمیت کے پیش نظر باذوق، صالح نوجوان فاضل مولانا عبد اللہ صاحب لاچپوری نے یہ کتاب تیار کی ہے، آپ چونکہ زجاجة المصانح کی احادیث کی تخریج بھی کر رہے ہیں، اسی



مبارک کام کے دوران وقت نکال کر یہ کتاب بڑی محنت و عرق ریزی سے تیار کی ہے، جس سے اصول و مصطلحات میں منہج حنفی پر اچھا خاصا مواد اردو زبان میں تیار ہو گیا ہے، جو حدیث سے وابستہ حضرات کے لئے مفید اور کارآمد ثابت ہوگا، اس سے پہلے بھی آپ کی دو کتابیں ”اجرائے اصول حدیث“ اور ”اخبار آحاد اور ان کی استدلالی حیثیت“ منصبہ شہود پر آچکی ہے، اور داد تحسین حاصل کر چکی ہے، حق تعالیٰ شانہ سے دعا ہے کہ ان کی حدیثی خدمات اور قلمی کاوشوں کو قبول فرمائے، طلبہ حدیث کو ان سے خوب فائدہ پہنچے اور مذکور کاوش کو رضائے الہی و نجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔

(حضرت مولانا مفتی) اقبال بن محمد ٹیکاروی (صاحب دامت برکاتہم)

شیخ الحدیث و مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

۲۸/ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۹ھ

۱۷/ مارچ ۲۰۱۸ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين،  
وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد!

### نقدِ متن و اسناد اور احناف:

فقہاء احناف جس طرح نقدِ متن حدیث کا خاص اہتمام کرتے ہیں، اسی طرح اسنادِ حدیث کی تنقید و تحقیق پر بھی خصوصی توجہ دیتے ہیں؛ بلکہ حنفیہ نے نقدِ اسناد کے لئے جو شرائط رکھی ہیں، وہ محدثین کی شرائط کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ قبول حدیث کے بارے میں زیادہ تورع اور احتیاط سے کام لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے حدیثِ صحیح کی ان پانچ شرائطِ معتبرہ کے ساتھ ساتھ - جو محدثین نے حدیثِ صحیح کے لئے رکھی ہیں - اور ایک شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ راوی کو تحمل حدیث سے ادائے حدیث تک روایت مسلسل یاد ہو، اور جب راوی کو اپنی روایت کردہ حدیث یاد نہ ہو، تو وہ اپنی تحریر پر اعتماد کر کے بیان نہ کرے؛ اس لئے کہ خط (تحریر) کے مٹ جانے اور متغیر ہونے کا احتمال رہتا ہے، جیسا کہ حاکم نیشاپوریؒ (م: ۴۰۵ھ) اپنی کتاب ”المدخل فی أصول الحديث“ میں اپنی سند سے بیان فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں: راوی اپنی روایت اس وقت بیان کر سکتا ہے، جب وہ اپنے شیخ سے سن کر اسے یاد رکھے، پھر اسے بیان کرے۔ (المدخل: ۱۷)

امام ابو حنیفہؒ یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ایک عادل جماعت، صحابہ سے نقل کرنے والی ہوں، جیسا کہ امام عبد الوہاب شعثرائیؒ (م: ۹۷۳ھ) ”المیزان الکبریٰ“ میں رقم طراز ہیں: جو حدیث آپ ﷺ سے منقول ہو، اس کی بابت امام ابو حنیفہ عمل سے پہلے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کو متقی لوگوں کی ایک جماعت، اس صحابی سے برابر نقل کرتی چلی آئی ہو۔  
(المیزان الکبریٰ: ۵۹/۱)

سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ قبول روایت میں سختی سے کام لیتے تھے، ورع اور احتیاط کو مدنظر رکھتے تھے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تساہل کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی حرام کی ہوئی اشیاء کو حلال سمجھ بیٹھیں۔ مزید فرماتے ہیں کہ جو حدیثیں ان کے نزدیک صحیح ہوتی ہیں اور ثقات جن کو روایت کرتے ہیں، نیز جو آپ ﷺ کا آخری فعل ہوتا ہے آپ اسی کو لیتے ہیں، اس کے باوجود ایک جماعت آپ پر طعن و تشنیع کرتی ہے اور آپ پر اعتراض کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہماری اور ان کی مغفرت فرمائے، آمین۔

(الانتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء: ۲۶۲)

بعد کے محدثین ان کی اس شرط کا تحمل نہ کر سکے، چنانچہ کہنے لگے کہ راوی کے لئے تحمل حدیث سے لے کر اداء حدیث تک کی شرط انتہائی سخت اور تشدد پر مبنی ہے، چنانچہ ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کی وہی روایت قبول کی جائے گی، جو اپنے حافظہ اور یادداشت سے بیان کریں، یہ مذہب سخت ہے۔ یہ قول امام مالک اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے۔ (مقدمہ ابن الصلاح: النوع ۲۶، ص: ۲۰۶)

علامہ نوویؒ (م: ۶۷۱ھ) نے بھی ”تقریب مع التدريب“ (۸۶/۲) میں اسی کو بیان

فرمایا ہے۔

علامہ سیوطیؒ (م: ۶۷۶ھ) ”تدریب الراوی“ میں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہ سخت مذہب ہے اور عمل اس قول کے خلاف پر ہے؛ کیوں کہ غالباً صحیحین کے ان روایات کی تعداد، جو حفظ سے موصوف ہیں، نصف تک بھی نہیں پہنچتی۔

(تدریب الراوی: ۸۷/۲)

اسی طرح حنفیہ نے قبول روایت کی بابت راوی کے لئے چار شرائط کا ذکر کیا ہے: (۱) عاقل ہونا (۲) ضابط ہونا (۳) عادل ہونا (۴) مسلمان ہونا، بعض حنفیہ کے نزدیک راوی کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ جب روایت قیاس کی مخالف ہو تو قبول روایت کے لئے ضروری ہے کہ راوی فقیہ ہو۔ (اصول البزدوی مع شرحہ کشف الاسرار: ص ۷۲/۲، جامع الاسرار: ۶۸۶/۳، اصول البزدوی: ۳۴۵/۱)

حنفیہ کی نقد اسناد کے خصوصی اہتمام پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ، حنفیہ کی وہ کتابیں جو اصول فقہ سے متعلق لکھی گئی ہیں ان میں بھی جرح و تعدیل کے قواعد بھرے پڑے ہیں اور ان کتابوں میں مجہول، مستور اور مرسل اور مدلس کے روایات تک کا حکم بیان کیا گیا ہے اور سند سے متعلق قواعد کا بھی مذکور ہیں۔

کیا فقہاء احناف قلیل الحدیث تھے اور انہوں نے نقد اسناد کا اہتمام نہیں کیا؟

دلائل و جوابات:

بعض متعصبین کا فقہاء احناف کے بارے میں یہ زعم اور الزام تراشی ہے کہ وہ احادیث کی اسانید کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، یہ لوگ فقہاء احناف کی طرف قلت معرفت بالحدیث کو منسوب کرتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء احناف کتب فقہ میں احادیث بغیر سند کے بیان کرتے ہیں۔

اس شبہ کا جواب دیتے ہوئے مشہور محقق مولانا محمد عبدالرشید نعمانیؒ (م: ۱۴۲۰ھ) فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اپنی کتب فقہ میں احادیث و آثار کا بغیر سند و مخرج کے بیان کرنا جیسے شمس الآئمہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) کی ”مبسوط“ اور ملک العلماء کاسانی (م: ۵۸۷ھ) کی ”بدائع الصنائع“ اور شیخ الاسلام برہان الدین مرغینانیؒ (م: ۵۹۳ھ) کی ”ہدایہ“ کہ ان تینوں کتابوں میں جس قدر احادیث و آثار آئے ہیں، وہ اصل میں متقدمین ائمہ احناف ہی کی کتابوں سے منقول ہیں، جن کو ان حضرات نے اپنے ائمہ کے اعتماد پر اختصار کے پیش نظر بلا ذکر حوالہ و سند درج کر دیا ہے، چنانچہ حافظ قاسم بن قطلوبغا (م: ۸۷۹ھ) ”منیۃ الألمعی فیما فات من تخریج أحادیث الهدایۃ للزیلعی“ کے مقدمہ میں فرماتے ہیں: ہمارے علماء متقدمین - اللہ تعالیٰ ان پر رحمتیں نازل فرمائے - مسائل فقہیہ اور ان کے دلائل کا احادیث نبویہ سے اپنی اسانید کے ساتھ املاء کراتے تھے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ (م: ۱۸۲ھ) نے ”کتاب الخراج“ اور ”امالی“ میں اور امام محمدؒ (م: ۱۸۹ھ) نے ”کتاب الأصل“ اور ”کتاب السیر“ میں اور اسی طرح امام طحاوی (م: ۳۲۱ھ)، خصاف (م: ۲۶۱ھ)، ابوبکر رازی (م: ۳۷۰ھ) اور کرنیؒ (م: ۳۴۰ھ) نے (اپنی اپنی تصانیف میں) کیا ہے؛ البتہ مختصرات کی املاء اس سے مستثنیٰ ہے، بعد میں وہ حضرات آئے، جنہوں نے متقدمین کی کتابوں پر اعتماد کیا اور ان حدیثوں کو بغیر سند اور حوالہ کے اپنی تصانیف میں درج کیا، پھر لوگ انہی تصانیف پر متوجہ ہو گئے۔

حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کو اپنے ائمہ کی کتابوں پر ویسا ہی اعتماد تھا، جیسا کہ امام بغوی (م: ۵۱۶ھ)، اور شاہ ولی اللہؒ (م: ۱۱۷۶ھ) کو صحاح ستہ پر تھا، اور جس طرح امام بغویؒ نے

”مصباح السنة“ میں اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ”حجة الله البالغة“ میں ان کتابوں کی روایات کو بلا حوالہ و سند درج کر دیا ہے، اسی طرح ان حضرات نے اپنے ائمہ کی روایات کو اپنی تصانیف میں جگہ دی ہے، بعد کو جب فتنہ تاتار میں اسلامی دنیا کی اینٹ سے اینٹ بج گئی اور بلادِ عجم سے لے کر دار الخلافہ بغداد تک مسلمانوں کے جتنے علمی مراکز تھے، ایک ایک کر کے تباہ و برباد ہو گئے، تو متقدمین کا علمی سرمایہ بہت کچھ ضائع ہو گیا اور بہت سی کتابیں، جو پہلے متداول تھیں، اس فتنہ میں بالکل معدوم ہو گئیں، یہی وجہ ہے کہ متاخرین حفاظ حدیث کو، جنہوں نے ہدایہ وغیرہ کی احادیث کی تخریج کی ہے، متعدد روایات کے بارے میں یہ تشریح کرنا پڑی کہ ”یہ روایت ان لفظوں میں ہم کو نہ مل سکی“ کیوں کہ ان ارباب تخریج نے ان روایات کو متقدمین ائمہ حنفیہ کی تصانیف میں تلاش کرنے کے بجائے محدثین کی مابعد کی ان کتابوں میں تلاش کیا، جو کہ ان کے عہد میں متداول تھیں، اس سے بعض لوگوں کو صاحب ہدایہ کے متعلق قلت نظر اور ان حدیثوں کے متعلق ضعف کا شبہ ہونے لگا؛ حالاں کہ نہ تو صاحب ہدایہ کا شغل علم حدیث میں کم تھا، کیوں کہ وہ خود بہت بڑے محدث اور حافظ الحدیث تھے، اور نہ جو حدیثیں وہ بیان کرتے ہیں وہ ضعیف ہیں؛ کیونکہ یہ سب حدیثیں اگلے ائمہ کی کتابوں سے منقول ہیں۔ (مقدمة منیة الاعمی فیما فات من تخرج احادیث الهدایة

للزیلعی، مع مقدمة نصب الرایة للشیخ محمد عوامة: ۳۵۹)

الغرض احنافِ نقدِ اسناد کو خاص طور سے اہمیت دیتے ہیں اور تحقیق اسناد کا بھی خاص طور سے اہتمام کرتے ہیں، کسی کے لئے اس امر سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور نہ ہی

کسی کی مجال ہے کہ وہ یہ کہے کہ ”علماء احناف روایات میں نقد اسناد کا اہتمام نہیں کرتے“۔

### علماء متقدمین و متاخرین کے مابین منہج حدیث میں فرق:

قرن ثانی سے تعلق رکھنے والے اکثر علماء اور محدثین فقہاء، حدیث کو تابعین یا کبار تابعین سے روایت کرتے ہیں اور ان میں بعض تو ایسے ہیں، جن کو بعض صحابہ کرام کی ملاقات نصیب بھی ہوئی ہے، ایسے علماء اور نبی ﷺ کے مابین عموماً دو یا تین روات ہی ہیں، ان کو نقد اسناد کے لئے صرف ایک یا دو راوی کی تحقیق کرنی پڑتی ہے، کیونکہ راوی اعلیٰ تو صحابی رسول ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے اور اہل سنت والجماعت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ تمام کے تمام صحابہ عادل ہیں، اور صحابہ کے علاوہ اسناد کے دیگر رواۃ اکثر ثقات ہیں۔

قرن ثانی کے محدثین ان روات کے احوال سے زیادہ واقف تھے، کیوں کہ ان روات کے احوال ان کے سامنے موجود تھے، اور زمانہ بھی قریب قریب تھا، کیوں کہ وہ ان کے شیخ یا شیخ الشیوخ تھے، لہذا جب ثقہ راوی ان کے واسطے سے حدیث کو بیان کرتا، چاہے مسنداً ہو یا مسلماً، تو وہ اسے قبول کر لیتے تھے۔

محدث کبیر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م: ۱۱۷۶ھ) نے ”الانصاف فی بیان سبب الاختلاف“ میں قرن ثانی کے اہل علم کے طرز عمل اور طریقہ عمل پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے اور ان وجوہات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جن کی وجہ سے علماء متاخرین نے علماء متقدمین کے منہج اور طریقہ عمل کی مخالفت کی ہے۔ مولانا عبد الرشید نعمانی فرماتے ہیں کہ: ”پھر دو صدی کے بعد ایسے چند امور ظاہر ہوئے، جن کی وجہ سے ان حضرات محدثین کو علماء متقدمین کے طریقہ سے الگ طریقہ اختیار کرنا پڑا“، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

(۱) متقدمین مؤلفین براہ راست مشاہیر تابعین یا کبار تبع تابعین کے شاگرد تھے، بایں وجہ ان کو اسناد کے بارے میں تحقیقات کی بہت کم ضرورت پیش آتی تھی، لیکن بعد کے دور میں وسائط اسناد پہلے سے کئی گنا بڑھ گئے تھے؛ لہذا اس دور کے محدثین کو تاریخ رجال کی طرف مستقل توجہ کرنی پڑی، جس سے اسماء الرجال کا عظیم الشان فن مدون ہوا، یہ کوئی معمولی کام نہ تھا، ہر روایت کے سلسلہ اسناد میں جتنے لوگوں کے نام آئے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی بابت یہ معلوم کرنا کہ کون تھا، کیسا تھا، کیا کرتا تھا؟ اس کا چال چلن کیسا تھا، سمجھ بوجھ کیسی تھی، ثقہ تھا یا غیر ثقہ، عالم تھا یا جاہل، ذہین تھا یا غبی، حافظہ کیسا تھا، یادداشت کا کیا حال تھا، کہاں کا باشندہ تھا، کس قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، کہاں کہاں تحصیل علم کی، کن کن شیوخ سے ملا، کب پیدا ہوا اور کس وقت وفات پائی وغیرہ ان جزئی امور کا پتہ چلانا کتنا کٹھن کام تھا، مگر محدثین کے ایک بڑے گروہ نے اس کام کے لیے اپنی عمریں وقف کر دیں، شہر شہر پھرے، گاؤں گاؤں میں پہنچے، راویوں سے خود جا کر ملے، ان کے متعلق ہر قسم کے حالات دریافت کئے، جن کی بدولت ہر روایت کے بارے میں اسناد کے اعتبار سے قوت وضعف، صحت و بطلان اور اتصال و انقطاع کا فیصلہ کرنا آسان ہو گیا اور حدیث کے متعلق بہت سی نئی اصطلاحیں مثلاً صحیح، حسن، عزیز، غریب، ضعیف، مسند، مرسل، منقطع وغیرہ عالم وجود میں آئیں۔

اگلے (متقدمین) علماء کے یہاں مسند و مرسل اور صحیح و حسن کی کوئی تفریق نہ تھی، وہ سب اقسام کو یکساں قابل حجت قرار دیتے تھے، لیکن اس صدی کے شروع ہی میں ارباب روایت میں حدیث مرسل کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا، بعض نے اس کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کیا، بعض نے اس کا درجہ مسند کے بعد رکھا اور بعض نے اس کو مسند پر ترجیح دی۔



مرسل کا انکار اگرچہ بعض ارباب روایت نے اپنے خیال میں احتیاط کے پیش نظر کیا تھا، لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کو متعدد مسائل میں، جہاں مرسل کے علاوہ اور کوئی روایت مسند الان کے علم میں نہ تھی، اگلے ائمہ سے اختلاف کرنا پڑا اور فقہاء مجتہدین سے ارباب ظواہر کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بھی ہے، متاخرین میں دارقطنی (م: ۳۸۵ھ) اور بیہقی (م: ۴۵۸ھ) بڑے نامور محدث گزرے ہیں؛ مگر ان دونوں کی یہ کیفیت ہے کہ سند پر سند اور روایت پر روایت ذکر کرتے چلے جاتے ہیں، اور اس کے ضعف کی ان کے پاس بجز اس کے کوئی دلیل نہیں ہوتی کہ اسے مرسل ثابت کریں یا موقوف کہہ دیں۔

(۲) اس وقت تک مصنفین عام طور پر اپنی کتابوں میں ان ہی روایات کو جگہ دیتے تھے، جو اہل علم میں متداول چلی آتی تھیں، اس کا بھی اہتمام تھا کہ حدیث نبوی کے ساتھ صحابہ و تابعین کے اقوال بھی درج کئے جائیں؛ لیکن اس دور میں یہ انداز بدل گیا، اب ارباب روایت نے ہر نادر نوشتے اور غیر متداول صحیفے کا کھوج لگایا تھا، حجاز، عراق، شام اور مصر؛ جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد و غرائب، خاص خاص خاندانوں کی تحریری یادداشتیں، جن کی روایت اسی خاندان میں محدود و منحصر تھی، اسی طرح کسی غیر مشہور صحابی کی کوئی روایت، جس کو ان سے صرف ایک آدھ شخص روایت کرتا چلا آتا تھا، غرض تمام پریشان اور غیر متداول روایات اس عہد میں ہر طرف سے جمع کر لی گئیں تھیں، طرق و اسانید کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ بعض وقت تلاش و تتبع سے ایک ایک روایت کی سوسو بلکہ اس سے بھی زیادہ اسنادیں مل جاتی تھیں، اس طرح تمام اقالیم کا علم روایت، جواب تک خاص تھا، سینوں یا سفینوں میں منتشر اور پراگندہ تھا، اس صدی میں محدثین کی کوشش سے یکجا ہو گیا تھا۔

ان غرائب و افراد اور نوادر و آثار کے جمع ہو جانے پر بہت سی ایسی روایات سامنے آئیں کہ جن پر صحابہ و تابعین اور سلف مجتہدین کا عمل نہ تھا، محدثین کی ایک جماعت - جو

درایت سے زیادہ روایت پر زور دیتی تھی۔ ان روایات کی صحت پر مصر تھی، ان کا خیال تھا کہ صحیح سند سے ایک چیز کے ثابت ہو جانے کے بعد اس پر عمل کرنے میں چوں و چرا کرنا دیدہ و دانستہ حدیث کی مخالفت کرنا ہے۔ ادھر عام اہل فتویٰ ایسی روایات کو سلف کے عدم تعامل و عدم توارث کی بناء پر شاذ اور متروک العمل سمجھتے تھے، ارباب روایت کا بڑا زور اس بات پر تھا کہ علماء صحابہ و تابعین ہمیشہ مسئلہ کے متعلق حدیث نبوی کی تلاش کرتے رہے ہیں، ہاں حدیث نہ ملتی تو مجبوراً دوسرے استدلالات سے کام لیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ دستور رہا کہ اگر اسی مسئلہ میں آئندہ چل کر انہیں کوئی حدیث مل جاتی تو وہ اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے؛ لہذا صحابہ و تابعین کا کسی حدیث پر عمل نہ کرنا، اس کی علت قاعدہ نہیں بن سکتا۔

اس نظریہ کی وجہ سے محدثین اور ارباب روایت کے ایک گروہ نے ایسی تمام روایات کو معمول بہ قرار دیا اور ان مسائل میں سلف مجتہدین سے بالکل الگ رائے قائم کی اور صحابہ و تابعین کے جو فتاویٰ، ان روایات کے خلاف ملے، انہیں تسلیم نہ کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ ہم رجال و نحن رجال۔ (وہ بھی مرد تھے اور ہم بھی مرد ہیں، یعنی جس طرح انہیں اجتہاد کا حق تھا، ہمیں بھی ہے)۔

(۳) ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ صحابہ کرام کے درمیان فروعی مسائل میں اختلاف ہے، صحابہ کرام میں بعض حضرات اس طرح بھی عمل کرتے ہیں اور دوسرے بعض حضرات دوسرے طریقہ پر عمل کرتے ہیں اور دونوں طریقے ان کے درمیان معروف و مشہور تھے، بعض صحابہ کرام نماز میں بسم اللہ جہراً پڑھتے تھے، اور بعض صحابہ سرّاً پڑھتے تھے اور بعض نماز کی شروع میں دعاء استفتاح پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے، اور بعض صحابہ کرام نماز میں تین جگہ رفع یدین کرتے تھے اور بعض صرف تکبیر اولیٰ میں رفع کرتے تھے اور بعض

حضرات نماز میں دو سلام کرتے تھے اور بعض ایک ہی کرتے تھے اور بعض حضرات نماز میں امام کے پیچھے سراً فاتحہ الکتاب پڑھتے تھے اور بعض امام کے پیچھے بالکل قراءت نہیں کرتے تھے، اور بعض صحابہ نماز جنازہ میں چار تکبیر کہتے تھے اور بعض سات مرتبہ کہتے تھے، اس طرح صحابہ کرام کے مابین دو طریقے چلتے تھے جیسا کہ صحابہ کرام سے یہ ثابت ہے کہ بعض حضرات اذان میں ترجیع کے قائل تھے اور بعض ترجیع نہیں کرتے تھے اور بعض حضرات اقامت میں وتر کے قائل تھے اور بعض شفع کرتے تھے اور اس طرح کے دونوں عمل نبی کریم ﷺ سے ثابت ہیں اور بعض، بعض کے مقابلہ میں رائج ہے، جس نے مرجوح پر عمل کیا اس نے بھی جواز ہی پر عمل کیا۔

جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ (م: ۷۲۸ھ) نے دونوں عمل کے جواز کی اپنے فتاویٰ میں صراحت فرمائی ہے۔

الغرض علماء سلف اصل مشروعیت میں اختلاف نہیں کرتے تھے، دونوں طریقے ان کے نزدیک جائز تھے؛ البتہ ان کے درمیان اولیت میں اختلاف تھا اور جو حضرات دو صدی کے بعد آئے، ان کے طرز عمل سے اس اختلاف کو بڑھا دیا، کیوں کہ جو طریقے ان کے نزدیک مختار تھے ان کو ثابت کیا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے قراءت خلف الامام کے وجوب میں مستقلاً کتاب تصنیف کر دی اور رکوع سے اٹھنے کے بعد رفع یدین کرنے میں رسالہ لکھ دیا اور اسے واجب قرار دینے کی کوشش کی اور ان میں سے بعض حضرات نے نہ صرف اپنے مذہب مختار کو ثابت کرنے پر اکتفاء کیا؛ بلکہ جن ائمہ نے ان کی مخالفت کی، ان پر طعن و تشنیع بھی کرنے لگے۔

(۴) ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا جب معتزلہ سے مناظرہ ہوا اور

آپ نے اپنے دلائل کے ذریعہ ان کو مغلوب کر دیا، چنانچہ آپ فرماتے تھے کہ: اعمال بالجوارج ایمان سے مرتبہ میں مؤخر ہے، اور مؤمن گنہگار اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے؛ چاہے اسے اس کے گناہ پر سزا دے، یا اسے معاف کر دے، اور اس کی توبہ قبول کر لے، نیز فرماتے تھے کہ معاصی بندہ کو ایمان سے خارج نہیں کرتے۔

معتزلہ نے امام ابوحنیفہؒ پر ارجاء کا الزام لگایا، جیسا کہ سید شریف جرجانی نے شرح موافق میں بیان کیا ہے کہ صدر اول میں معتزلہ۔ جو امام اعظمؒ کے مخالف تھے قدر کے مسئلہ میں۔ مرجعہ سے پکارتے تھے، بلکہ معتزلہ تمام مذہب اہل سنت والوں کو مرجعہ کے نام سے پکارتے تھے، تو ان کو دیکھا، کبھی اہل ظواہر۔ جنہوں نے نص کے ظاہر پر اکتفاء کیا۔ سمجھ بیٹھے کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول مرجعہ کے قول کے مانند ہے اور غسال نامی ایک شخص (کوئی مرجئی) نے جب یہ سنا کہ معتزلہ امام صاحب کو مرجعہ کہتے ہیں، تو اس نے اپنے مسلک کو رائج کرنے کے لئے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا اور امام ابوحنیفہؒ کو مرجعہ میں شمار کیا؛ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ انتساب ایک افتراء اور بہتان ہے۔

اسی طرح مامون رشید کے عہد امارت میں، جو قضاۃ تھے، انہوں نے مسئلہ خلق قرآن میں رواۃ کو آزمایا، وہ رواۃ حدیث جو اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر تھے امام ابوحنیفہؒ کی طرح ان قضاۃ سے سزا بھگتتا پڑی، امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام نفسی غیر مخلوق ہے اور جو کلام لفظی ہے وہ مخلوق ہے جیسا کہ امام بخاریؒ (۲۵۶: ۲) کا مسلک ہے، یہ (ارجاء اور مسئلہ خلق قرآن) وہ چند الزامات تھے، جو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے نیز ان کے علوم اور ان کے طریقہ نقد روایات سے انحراف کا سبب بن گئی، اور محدثین نے آپ کے اصول و ضوابط سے فائدہ نہیں اٹھایا۔

(۵) ایک بات یہ ہے کہ قدیم زمانے سے علماء کرام دو جماعت میں منقسم ہیں، ان میں ایک جماعت حفاظ حدیث کی ہے، جن کا مشغلہ روایت کے ضبط و حفظ کا ہے، حفظ و ضبط روایات ان کے لئے زیادہ اہمیت رکھتی تھی اور یہ حضرات روایت کو جس طرح سنتے تھے، اسی طرح ادا کرنے کا اہتمام کرتے تھے، ان روایات سے مسائل کے استنباط کی نہ صلاحیت رکھتے تھے اور نہ ہی یہ ان کا موضوع تھا۔

دوسری جماعت وہ تھی جن کا مشغلہ روایات و نصوص سے احکام کا استنباط و استخراج تھا۔ پہلی جماعت کے علماء جو روایات اور احادیث رسول ﷺ کو نقل کرنے میں زیادہ اہتمام کرتے تھے اور ان میں زیادہ فقہت نہیں تھی، ان کی نظر وہاں تک نہیں پہنچ سکی، جہاں ایک مجتہد کی نظر پہنچتی ہے، اور اس دقیق معلومات پر وہ مطلع نہیں ہوئے، جو ایک مجتہد کو ہوتی ہے، اسی چیز نے ان میں تعصب پیدا کیا اور ائمہ فقہاء کی شان میں نازیبا کلمات کہے۔ چنانچہ احمد بن عبد اللہ العیسیٰ نے امام شافعی کے بارے میں کہا کہ وہ ثقہ تو ہے؛ لیکن وہ اصحاب رائے اور اصحاب کلام میں سے ہیں، ان کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے۔

ابو حاتم الرازی (م: ۲۷۷ھ) نے امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) کے بارے میں کہا: امام شافعی فقیہ تو ہے؛ لیکن ان کو حدیث کی کوئی معرفت نہیں ہے، چنانچہ اس طرح کی جرح ان لوگوں سے مخفی نہیں ہے جو اس فن سے واقف ہیں۔

### قرن ثالث کے اندر تدوین حدیث میں اُمور مذکورہ کا اثر:

قرن ثالث میں تدوین حدیث کے اندر ان امور کا خاص اثر پڑا، یہی وجہ ہے کہ اس قرن میں تدوین حدیث دوسرے انداز پر ہوئی۔

اس دور میں جمع روایات، تنقید احادیث، اصول روایت اور امتیاز مراتب کے

سلسلہ میں بہت سی ایسی نئی چیزیں پیدا ہوئیں جن کی بناء پر اس دور کے مصنفین کو حدیث کی تدوین اپنے اپنے ذوق کے مناسب نئے انداز سے کرنی پڑی، گزشتہ مؤلفین پہلو بہ پہلو آثار صحابہ و تابعین کو بھی درج کرتے تھے، اس عہد میں حدیث کو آثار سے علیحدہ کر کے مسند احادیث کے جمع و استقصاء کا اہتمام کیا گیا، چنانچہ ہر راوی کی تمام شاذ و نادر اور غیر مرتب روایتوں کو یکجا کیا گیا، اور مسانید کی تصنیف کا آغاز ہوا۔

(الإمام ابن ماجہ و کتابہ السنن: ۹۶-۷۹)

علماء سلف و خلف کے تنقید احادیث کی دونوں طریقوں کے درمیان مقارنت و مقابلہ کرنے سے ہمارے سامنے یہ بات واضح ہوئی کہ علماء سلف ان روایات کو قبول کرتے تھے، جو مرفوع عن النبی ﷺ کی حیثیت سے معروف و مشہور ہیں اور ان روایت کو قبول کرتے تھے، جو صحابہ و تابعین کے فتاویٰ اور اقوال سے بھی مؤید ہیں، بہر حال وہ روایات غریبہ اور نوادر جو صحابہ کرام اور تابعین کے توارث عمل اور ان کے فتاویٰ کے مخالف ہوتیں، تو وہ ایسی روایات کو رد کر دیتے اور وہ ان کو شاذ اور معلول قرار دیتے، جیسا کہ امام مجتہد قاضی ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) فرماتے ہیں:

”فعليک من الحديث بما تعرفه عامة، وإياک والشاذ منه إلخ“ یعنی ایسی حدیث کو لازم پکڑو جس کو عام لوگ پہچانتے ہوں، اور انوکھی حدیث سے گریز کرو، اس کے بعد امام ابو یوسف نے اپنی سند سے آں حضرت ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا: ”إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني، يوافق القرآن، فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني“۔ یعنی: لوگ میرے حوالے سے حدیث پھیلائیں گے، جس کو تم قرآن کے موافق پاؤ، وہ میری حدیث ہے، اور جس کو تم قرآن کے مخالف پاؤ، تو

جان لو کہ وہ حدیث میری نہیں۔ اسی طرح اور بھی کئی حدیثیں روایت فرمائیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کی صحت معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا قرآن کریم سے موازنہ کیا جائے، اور معلوم ہو کہ حدیث اس کے مخالف ہے تو اسے چھوڑ دی جائے۔  
(الرذلی سیر الأوزاعی: ۲۴-۳۱)

اور اس طرح جب کوئی حدیث مرسل یا منقطع طریق سے آئے لیکن انقطاع اسناد کے باوجود دامت نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے، یعنی انقطاع سند کے باوجود صحابہ کرام اور تابعین کا اس پر عمل ہے، تو اس طرح کی روایات علماء سلف کے یہاں مقبول اور معمول بہ ہیں، علماء سلف کے یہاں حدیث کا ارسال اور انقطاع ہونا قاذخ نہیں ہے۔

رہا محدثین متاخرین کا مسلک و مشرب، تو انہوں نے طرق حدیث کے جمع کرنے کا اہتمام کیا اور غریب و نادر احادیث کی تلاش کی اور انہوں نے جب غریب و نادر احادیث کو صحیح سند سے پایا تو بلاچوں و چرا قبول کر لیا اور دوسروں کو بھی ان روایات کے قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے پر اصرار کیا، اگرچہ روایات صحابہ اور تابعین کی اور ان کے اقوال و فتاویٰ کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، اور احادیث مرسلہ و منقطعہ کو اتصال سند نہ ہونے کی وجہ سے رد کر دیا۔  
علماء سلف و خلف کے یہاں قبولیت حدیث اور رد حدیث کے بارے میں یہی بنیادی فرق ہے، اور یہ ان کے درمیان اختلاف کا بڑا سبب بنا، اس لئے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی روایت علماء سلف کے نزدیک شاذ اور معلول ہوتی ہے (جیسے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک) صحابہ کرام اور تابعین کے اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے؛ لیکن وہی روایت علماء متاخرین کے نزدیک اتصال سند اور تعدد طرق اور اس کے روات کے عادل ہونے کی وجہ سے صحیح ہوتی ہے۔

مثلاً قلمتین کی حدیث اگلے طبقہ میں شائع نہ تھی، بعد کے دور میں اس کی اشاعت ہوئی اور بعض ارباب روایت نے اپنے مذہب کی بنا اسی حدیث پر رکھی؛ لیکن جن علماء کے سامنے سلف کا تعامل تھا، انہوں نے اس کو شاذ اور متروک العمل قرار دیا۔

### کیا احناف کی علوم حدیث اور مصطلح الحدیث سے متعلق مستقل تالیفات ہے؟

اس موقع سے یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ علوم حدیث و مصطلح الحدیث میں تالیف و تحریر کی بابت کا ایک رخ، جس کو علماء اصول فقہ نے اصولی کتابوں میں ”مبحث السنۃ“ کے تحت اختیار کیا ہے، وہ بھی اس قبیل کی چیز ہے؛ کیوں کہ اصول فقہ میں کتاب و سنت سے استدلال اور استنباط و استخراج مسائل کے قواعد اور اصول بیان کئے جاتے ہیں، اور علوم الحدیث و مصطلح الحدیث کے بنیادی قواعد بھی اسی مقصد سے وضع کئے گئے ہیں؛ اس لئے علوم حدیث کی تالیف و تدوین کی کوششوں میں ان کتابوں کو بھی شمار کیا جائے گا، اگرچہ اصول فقہ کی کتابوں میں مندرج اس حصہ کی حقیقت دور اول کے کام کی طرح ہے، اس اعتبار سے کہ یہ ان میں ایک ضمنی چیز ہے کہ ان کتابوں میں کتاب و اجماع اور اجتہاد و قیاس کی بحثوں کے ساتھ ایک بحث یہ بھی آتی ہے؛ لیکن اسی کے ساتھ اس کے لئے اس اعتبار سے استقلال بھی ہے کہ اصول فقہ کی کتابوں کا مقصد اسی قسم کے اصول و قواعد کو بیان کرنا ہے، جب کہ علوم حدیث کی تالیف میں دور اول کا کام زیادہ تر متون حدیث کی جمع و تحقیق کے کام کے ضمن میں یا رجال کے تذکروں کے ضمن میں ہوا ہے۔

بالخصوص فقہاء حنفیہ نے تو علوم حدیث پر زیادہ تر کام اصول فقہ کی کتابوں کی صورت میں ہی کیا ہے، اگرچہ انہوں نے اپنی اپنی صلاحیت اور ذوق و مزاج کے مطابق



خوب خوب داد تحقیق حاصل کی ہے اور اس بابت انہوں نے یہ نہیں سوچا کہ یہ ایک مبسوط کام کا جزء ہی تو ہے اس لئے اس کو مختصر ہی رکھا جائے؛ بلکہ تالیف کے مقصد کی رعایت کے ساتھ کافی لمبی لمبی بحثیں فرمائی ہیں۔

چونکہ حنفیہ کا زیادہ تر کام اصول فقہ کے ضمن میں ہوا ہے؛ اس لئے علوم حدیث اور مصطلح الحدیث میں ہم کو حنفیہ کی مستقل تالیفات بہت کم ملتی ہیں، اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس بابت ان کی نادر تحقیقات مل جاتی ہے، اس کے باوجود اس حیثیت سے لوگ اس سے کم استفادہ کرتے ہیں، کیونکہ ان کتابوں کو عموماً اس اعتبار سے نہیں دیکھا جاتا۔

یوں تو فقہ حنفی کی اصول کی تمام کتابوں میں اس بابت بہت اچھی اور محدثانہ انداز میں بحثیں ملیں گی، مثلاً ”التحریر“ اور اس کی شرح، نیز ”مسلم الثبوت“ اور اس کی شرح وغیرہ، لیکن اصل موقع سے فن کی دو مفصل کتابوں کا ذکر مقصود ہے، ایک ابوبکر جصاص رازی (م: ۷۰۰ھ) کی کتاب اور دوسرے شمس اللائمہ سرخسی (م: ۷۵۰ھ) کی کتاب۔

ابوبکر جصاص کا نام بحیثیت مفسر و فقیہ معروف ہے، ان کی کتاب ”أحكام القرآن“ موضوع کی اولین شائع ہونے والی کتابوں میں اور بہت متداول ہے، اسی کے مقدمہ کے طور پر ان کی کتاب اصول پر ”الفصول في الأصول“ معروف ہے، جو کویت سے چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے، اس کی تیسری جلد: ص: ۳۱-۲۱۲ تک سنت کی بحث میں ہے، ویسے تو اس کے بعد بھی کچھ حصہ ہے جس میں آنے والی گفتگو محض فقہی و اصولی نقطہ نظر سے ہے؛ مگر اس سے قبل کا حصہ اسی انداز کی بحثوں پر مشتمل ہے؛ بلکہ فی الجملہ اس اسلوب پر بھی مشتمل ہے، جو علوم الحدیث و مصطلح الحدیث کا امتیاز ہے اور خیال رہے کہ جصاص

رامہرمزی کے فی الجملہ ہم عصر ہیں، جصاص کی وفات ۳۷۰ھ میں اور رامہرمزی کی ۳۶۰ھ ذکر کی جاتی ہے۔

شمس الآئمہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) کا نام بھی معروف ہے، اصول میں ان کی کتاب ”اصول السرخسی“ کے نام سے معروف ہے، اس کتاب کا بھی تقریباً ایک ربع حصہ مصطلح الحدیث کی تفصیلات اور بحثوں پر مشتمل ہے۔ (اصول سرخسی کا یہ حصہ استقلالاً شائع ہو جائے تو بہت اچھا ہو)

اس سلسلہ کے رسائل میں ایک تو رضی الدین محمد بن ابراہیم حلبی معروف بہ ابن الحسنی (متوفی: ۹۷۱ھ) کا رسالہ ”قفو الاثر“ ہے اور دوسرا علامہ مرتضیٰ حسینی زبیدی بلگرامی (متوفی: ۱۲۵۴ھ) کا رسالہ ”بغیۃ الأریب“ ہے، یہ دونوں رسالے حافظ ابن حجر کی نخبہ کے انداز پر ہیں، ان دونوں حضرات سے پہلے سید شریف جرجانی (متوفی: ۸۱۶ھ) نے بھی اصول پر ایک رسالہ لکھا ہے، جو ”مختصر الجرجانی“ کے نام سے معروف و مطبوع ہے، بعض علماء نے نخبہ و نزہۃ کی شرح کا کام کیا ہے؛ لیکن اس میں حسب موقع حنفیہ کے اصول و قواعد کو نمایاں کیا ہے، مثلاً ملا علی قاری (متوفی: ۱۰۱۴ھ) قاضی محمد اکرم سندھی اور قاسم بن قطلوبغا (متوفی: ۸۷۹ھ) کی شروح، قاضی اکرم کی شرح ”امعان النظر“ ملا علی قاری کی شرح ”مصطلحات اہل الاثر علی شرح نخبۃ الفکر“ اور ابوالحسن سندھی کی شرح۔

ادھر سو سال کے عرصہ میں برصغیر میں جو علمی کام بالخصوص حدیث سے متعلق ہوا ہے، اس میں فین بھی توجہ سے محروم نہیں رہا؛ بلکہ اس پر بھی بڑے اہتمام سے کام ہوا ہے اور خصوصیت سے اہم متون حدیث کی جو شروح تالیف کی گئی ہیں، ان میں مقدمات اس سلسلہ

کی اہم کڑی ہیں، جن میں علامہ شبیر احمد عثمانی کی شرح مسلم ”فتح الملہم“ کا مقدمہ نہایت اہمیت کا حامل ہے، جیسا کہ شیخ عبدالفتاح ابوغندہ نے فرمایا ہے۔

اس سلسلہ کی اہمیت پر ایک اہم نمایاں جزء ”إعلاء السنن“ کا مقدمہ اصول حدیث ہے، جو ”قواعد فی علوم الحدیث“ کے نام سے شائع ہے، یہ مستقل اشاعت شیخ عبدالفتاح کے حواشی و تحقیقات سے مزین ہے، نیز شیخ کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ اس سلسلہ کی ایک دوسری اہم چیز بھی شائع ہوئی ہے، وہ ہے سید شریف جرجانی کے رسالہ پر مولانا عبدالحمید لکھنوی کی شرح جو ”ظفر الأمانی“ کے نام سے معروف ہے، اس میں اگرچہ فقہ حنفی کے اصول کی بنیاد پر اہتماماً کام نہیں ہوا؛ لیکن شرح فی نفسہ بڑی اہم ہے، اور ممتاز علماء عرب نے بھی اسکو بہت سراہا اور اس سے استفادہ کیا۔ (مقدمہ ظفر الأمانی: از مولانا تقی الدین ندوی: ۱۹)

شیخ نے ”قفوالاثر“ اور ”بغیۃ الأریب“ کو بھی اہتمام سے شائع کیا ہے؛ مگر بس متن کی تصحیح وغیرہ کی حد تک، اور ”قفوالاثر“ کی بہت تعریف فرمائی ہے، فرمایا ہے کہ یہ سابق تمام کتابوں کا خلاصہ اور لب لباب ہے؛ اس لئے ”قفوالاثر و صفو علوم الاثر“ ہے۔

(مقدمہ قفوالاثر: ۲۹)

اس میں کوئی شک نہیں کہ علوم حدیث اور مصطلح الحدیث سے متعلق حنفیہ کا زیادہ تر کام اصول فقہ کے ضمن میں عربی کتابوں میں ہوا ہے؛ لیکن میری کوتاہ نظر کے اعتبار سے مستقلاً اردو زبان میں اب تک کوئی کتاب طبع نہیں ہوئی ہے، ضرورت تھی اس زبان میں بھی کوئی رسالہ یا کتاب شائع کی جائے، تاکہ اصول احناف یکجا جمع ہو جائے اور طالب علم اور حدیث سے ذوق و شوق رکھنے والوں کے لئے مفید ثابت ہو۔

حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکا روئی دامت برکاتہم کی تلاش و جستجو جاری تھی کہ کوئی ایسی کتاب مل جائے جس میں حنفی اصول حدیث کو یکجا جمع کیا گیا ہو، اسی درمیان مولانا اکرام صاحب پارکھیتی کی دارالعلوم ماٹلی والا حضرت کی خدمت میں حاضری ہوئی، تو آپ نے عبد المجید الترکمانی کی ”دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية“ آپ کی خدمت میں پیش فرمائی، نیز ایک اور کتاب ایک حنفی عالم کیلانی محمد خلیفہ کی ”منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق“ دارالعلوم کے کتب خانہ سے آپ کو مل گئی، تو آپ کی خوشی کی انتہاء نہ رہی، اس کے علاوہ اور بھی کچھ مواد آپ کے پاس جمع تھا، آپ نے کام کی نوعیت سمجھاتے ہوئے یہ سارا مواد اس عاجز کے سپرد فرمایا۔

کئی ماہ کی محنت کے بعد جب اس کو مرتب کر کے مکرمی و مخدومی حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکا روئی دامت برکاتہم کی خدمت میں پیش کیا تو مولانا نے مضمون کی تحسین فرمائی، اور تعریفی و تشجیعی کلمات فرمائے۔

### اظہار تشکر:

اس موقع پر مکرمی و مخدومی حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکا روئی دامت برکاتہم (مہتمم و شیخ الحدیث دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ) کا احسان شناس ہوں کہ آں محترم نے بے بضاعتی کے باوجود اعتماد کرتے ہوئے یہ علمی کام سپرد فرمایا، اتنا ہی نہیں؛ بلکہ شروع سے اخیر تک آپ کی رہنمائی رہی، نیز آپ نے اس کتاب کی تکمیل پر ایک موقع مقدمہ بھی تحریر فرمایا، آپ کے متعدد امتیازی اوصاف و کمالات میں سے ایک نمایاں وصف خورد نوازی اور افراد سازی بھی ہے، اللہ تعالیٰ آپ کے علم اور عمر میں برکت عطا فرمائے، اور آپ

کے سایہ کو تادیر قائم رکھے۔ آمین  
 اسی طرح استاذ محترم حضرت مولانا ارشد صاحب پالنپوری مدظلہ (استاذ شعبہ تخصص  
 فی الحدیث) کا بھی ممنون و مشکور ہوں کہ آپ نے اپنی مشغولیات کے باوجود تمام  
 اصطلاحات پر نظر ثانی فرمائی۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی مجتبیٰ حسن قاسمی دامت برکاتہم (استاذ حدیث و فقہ،  
 مرتب فتاویٰ فلاحیہ) کا بھی ممنون و مشکور ہوں کہ آپ نے بھی اپنی گوناگوں مصروفیات کے  
 باوجود از اول تا آخر نظر فرما کر کتاب کی تہذیب و تصحیح فرمائی، اور وقتاً فوقتاً رہنمائی  
 فرماتے رہے۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی عبدالرشید صاحب منوبری دامت برکاتہم (استاذ  
 حدیث و فقہ، مرتب فتاویٰ دارالعلوم ماٹلی والا) کا بھی ممنون و مشکور ہوں کہ آپ نے بھی اپنی  
 مصروفیات کے باوجود کتاب پر نظر فرما کر اپنے قیمتی مشورے و آراء سے رہنمائی فرمائی۔  
 اللہ تعالیٰ ان تمام کی کاوشوں کو قبول فرمائیں اور دارین میں بہترین بدلہ نصیب  
 فرمائے۔ آمین

اسی طرح کتاب کی کمپیوٹر کتابت، اصلاحات و ترمیمات کی زحمت اٹھانے  
 والے رفیق محترم مولانا یوسف صاحب سندرادی کا بھی بے حد شکر گزار ہوں۔  
 اخیراً ان جملہ معاونین کا ممنون و مشکور ہوں جنہوں نے بندہ کا کسی بھی طرح کا  
 تعاون کیا، اللہ رب العزت سے دعا ہے، اس کتاب کو قبول فرما کر طلبہ حدیث کے لئے نفع  
 بخش بنائے، اور اس خدمت کو راقم اور اس کے والدین و اساتذہ کے لئے صدقہ جاریہ اور  
 نجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔ آمین

عبداللہ بن محمد لاچپوری  
 استاذ دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ

۲۵ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۹ھ

# پہلا باب: خبر

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيد الكائنات،  
محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

### فصل اول: اقسام خبر باعتبار نقل

احناف کے یہاں تعداد اسانید کے اعتبار سے حدیث کی قسمیں:

متقدمین اور متأخرین احناف کے نزدیک بہ لحاظ تعداد اسانید حدیث کی تین قسمیں ہیں:  
(۱) متواتر (۲) مشہور (۳) آحاد۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ)، امام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)،  
شارح اصول بزدوی علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ)، علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ)،  
علامہ محمد اکرم السندھیؒ وغیرہ حضرات نے بھی بہ لحاظ تعداد اسانید حدیث کو تین قسموں میں منقسم  
کیا ہے، ائمہ احناف نے تقسیم ثلاثی ذکر کرنے میں امام عیسیٰ بن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) کی پیروی کی ہے۔

(۱) قاضی ابوزید الدبوسی رحمۃ اللہ علیہ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

قال عيسى بن أبان: الأخبار ثلاثة أقسام: قسم يضلل جاحده، وقسم  
يخشى المأثم على جاحده، ولا ينضله، وقسم لا يخشى ولا يأثم على  
جاحده.

قاضی ابوزید آگے فرماتے ہیں: وهو الصحيح عندنا. (تقويم الأدلة: ۲/ ۳۲۳-۳۲۵)  
(۲) اصول سرخسی کی مراجعت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) نے

بھی خبر کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے، گرچہ صراحتاً اس کا تذکرہ انہوں نے نہیں کیا ہے۔  
(دیکھیے: اصول سرخسی: ۲۱۲/۱-۲۲۰)

(۳) امام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

فأما الاتصال برسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعلى مراتب: اتصال  
كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضرب شبهة صورة، واتصال فيه شبهة  
صورة ومعنى. أما المرتبة الأولى: فهو المتواتر، والثاني المشهور،  
والثالث خبر الواحد. (كنز الوصول إلى معرفة الأصول المعروف بـ "أصول بزدوي":  
ص: ۱۴۹، ط: آرام باغ، کراچی)

(۴) شارح اصول بزدویؒ علامہ عبدالعزیز البخاریؒ (م: ۷۳۰ھ) نے بھی اسی تقسیم  
کو باقی رکھا ہے۔ (دیکھیے: کشف الاسرار: ۲/۶۵۴-۶۵۵، التحریر: ۳۰۸-۳۱۱)  
علامہ محمد اکرم السندھی - حافظ ابن حجر کی تقسیم کے ذکر کے بعد - محدثین و حنفیہ کے  
نزدیک اس اصطلاح کی فرق کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ثم إن هذا التقسيم  
على طريقة المحدثين، وفي أصول أئمتنا الحنفية جعلوا أقسام الخبر ثلاثة: المتواتر  
والمشهور والآحاد. (امعان النظر: ص ۳۱)

**تین قسموں میں منقسم کرنے کی وجہ:**

حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلے میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اصول ”تلقی  
بالقبول“ ہے، حنفیہ کے یہاں متواتر اور خبر واحد کے درمیان حدیث کی ایک اور قسم  
”خبر مشہور“ کی اصطلاح پر غور کیا جائے، تو غالباً اسی اصول پر مبنی ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث: ۱۹)

**محدثین کے نزدیک اسانید کی تعداد کے اعتبار سے حدیث کی قسمیں:**

محدثین کے نزدیک تعداد اسانید کے لحاظ سے، حدیث کی دو قسمیں ہیں: (۱) متواتر



(۲) آحاد، پھر آحاد کی تین قسمیں کی ہیں: (۱) غریب (۲) عزیز (۳) مشہور۔

(نزهة النظر: ۳۷-۳۸، القول المہتک: ۳۷)

ان دونوں تقسیموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ احناف کے نزدیک ”مشہور“ آحاد کی قسم ہے، جو متواتر سے کم اور آحاد سے اوپر کا درجہ رکھتی ہے۔ یعنی ”مرتبة بین المرتبتین“ ہے، جب کہ محدثین کے نزدیک ”مشہور“ آحاد کی ہی ایک قسم ہے، اور وہ آحاد ہی کے حکم میں ہے۔

### [مبحث اول: متواتر]

#### احناف کے یہاں متواتر کی تعریف:

متواتر کی تعریف علماء احناف، محدثین کی تعریف کے مطابق کرتے ہیں، ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ) ”فقوالاثر“ میں فرماتے ہیں:

المتواتر: هو ما رواه عن استناد إلى الحس، دون العقل الصرف، عدد أحوال العادة تواطؤهم على الكذب فقط، أو روه عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، ومستند رواية منتهاهم الحس أيضاً. (فقوالاثر: ۴۶)  
علامہ ظفر احمد تھانویؒ (م: ۱۳۹۴ھ) نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

(تواعد فی علوم الحدیث: ص ۳۱)

یہی تعریف محققین احناف کے نزدیک جامع ہے۔

ان کے علاوہ ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ)، علامہ عبدالعزیز البخاریؒ (م: ۴۳۰ھ)، وغیرہ ائمہ احناف نے اپنے

اپنے اعتبار سے متواتر کی تعریف ذکر کی ہے۔ (دیکھیے: الفصول: ۳/۳، تقویم الادلۃ: ۲۰۷، اصول سرخی: ۳۱۲/۱، کشف الأسرار: ۲/۲۶۵)؛ لیکن انہوں نے ”حسن“ کا ذکر نہیں کیا ہے، جو تعریف میں ضروری ہے، اور اس کی طرف علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) نے ”ظفر الامانی“ میں اشارہ فرمایا ہے، علامہ عبدالحیؒ فرماتے ہیں:

ورابع الشروط أن يكون ذلك الخبر مستنداً انتهاءً إلى الحسن من مشاهدة أو سماع، وهذا الشرط لم يذكره أرباب المتن، ولا بد منه. (ظفر الامانی: ص: ۳۷)

### متواتر کا حکم:

احناف اس کا حکم بھی محدثین کے مطابق مزید وضاحتوں کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، مثلاً وہ لکھتے ہیں کہ: اس کا انکار کفر ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں کہ جمہور اصولیین اور محدثین (نیز مالکیہ، حنابلہ اور جمہور شافعیہ) کے نزدیک قابل اعتماد اور صحیح قول یہ ہے کہ متواتر سے علم یقینی بدیہی ضروری حاصل ہوتا ہے۔ (ظفر الامانی: ۴۶، کشف الأسرار:

۳۶۰/۲، اصول سرخی: ۲۱۹/۱، الفصول: ۳/۳، احکام الفصول: ۳۱۹-۳۲۰، العدة: ۲/۵۷-۶۳)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں: والمعتمد؛ بل الصحيح الذي عليه جمهور الأصوليين والمحدثين، هو أن العلم الحاصل به ضروري... (ظفر الامانی: ص: ۳۷) علامہ سرخی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: وجه قول عيسى أن ما يكون موجبا علم اليقين؛ فإنه يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب العلم ضرورة. (اصول سرخی: ۲۱۹/۱)

### تواتر کی شرائط:

محققین احناف مثلاً ابن الساعاتیؒ (م: ۶۰۴ھ)، ابن الہمامؒ (م: ۸۶۱ھ)، علامہ

عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۴۰۷ھ) وغیرہ کے نزدیک تو اتر کے لیے درج ذیل تین شرطیں ہیں:

(۱) روایت کی تعداد اتنی ہو کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا، بہ الفاظ دیگر:

بالا اتفاق ان سے جھوٹ کا صادر ہونا عادتہً محال ہو۔

(۲) سند کی ابتدا سے لے کر انتہا تک ہر طبقہ میں روایت کی یہ کثرت باقی رہی ہو۔

(۳) روایت کا منتہی کوئی امر حسّی ہو، یعنی راوی کسی بات کا سننا یا کسی کا دیکھنا بیان کرے۔ (بدیع النظام: ۱۵۹، التحریر: ۳۱۰، کشف الأسرار: ۲/۶۵۷)

ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) فرماتے ہیں: اتفقوا فی التواتر علی شروط: أما فی المخبرین، فإن يبلغوا عدداً يمتنع معه التواطؤ على الكذب، مستندين إلى الحس، مع تساوي الطرفين والواسطة. (بدیع النظام: ۱۵۹)

### [مبحث ثانی: مشہور]

#### احناف کے یہاں مشہور کی تعریف:

احناف کے یہاں مشہور کی تعریف وہ ہے، جو اصلاً آحاد ہو؛ لیکن قرن ثانی و ثالث میں اس کی روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو جائے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو۔ یعنی عہد صحابہ کے بعد تو اتر کی حد کو پہنچ جائے۔ شہرت کا اعتبار قرن ثانی و ثالث میں معتبر ہے، اس کے بعد شہرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جمہور ائمہ احناف نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۸۲۲ھ)، شارح اصول بزدوی علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۴۰۷ھ)، صاحب اصول الشاشیؒ (م: ۳۲۵ھ) وغیرہم نے یہی

تعریف ذکر فرمائی ہے۔ محشی اصول الشاشی (ابن ملک صاحب) [م: ۸۵۳ھ] اور علامہ عبد العزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) نے قرن ثانی و ثالث میں اشتہار و شہرت کو معتبر مانا ہے۔  
ابوزید الدبوی (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: فحدہ ما کان وسطہ و آخرہ علی حد المتواتر و أولہ علی حد خبر الواحد۔ (تقویم الأدلة: ۲/۳۲۳)

علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

المشہور ما کان من الاحاد فی الأصل ثم انتشر فصار بنقلہ قوم لا یتوہم تواطؤہم علی الکذب و ہم القرن الثانی بعد الصحابة رضي الله تعالى عنہم ومن بعدہم۔ (أصول البزدوی: ص: ۱۵۲)

شارح اصول بزدوی فرماتے ہیں:

المشہور من أقسام الاتصال، وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى،  
ثم انتشر في القرن الثاني۔ (كشف الأسرار: ۲/۶۷۳-۶۷۴)

### مشہور کا حکم:

حدیث مشہور کے حکم کے سلسلے میں عموماً دو مشہور قول بیان کیے جاتے ہیں:

(۱) امام ابو بکر جصاص رازی (م: ۳۷۰ھ) اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ مشہور مثل

متواتر ہے، چنانچہ اس سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوگا۔ (الفصول: ۱/۵۱۸)

(۲) جمہور احناف فرماتے ہیں کہ وہ موجب علم طمانینت ہے، یعنی قلب اس کے صحیح ہونے پر مطمئن ہوتا ہے؛ البتہ اس کی صحت کا یقین نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ توہم کذب و غلط ابھی موجود ہے، اس کا درجہ متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھا ہوا ہے، اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، شارح اصول بزدوی (م: ۷۳۰ھ)، قاضی

ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ)، صاحب اصول شاشیؒ (م: ۳۲۵ھ) وغیرہ حضرات اصولیین نے یہی حکم بیان فرمایا ہے، اسی کو عیسیٰ بن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) نے صحیح قرار دیا ہے۔  
(الفصول: ۱/۵۱۸)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:  
لما كان في الأصل من الأحاد ثبت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره في العمل، فاعتبرنا في العلم.... لكن العلم بالمتواتر كان يصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتداءه وسكون إلى حاله فسمى علم طمانينة والأول علم اليقين. (اصول بزدوى: ص: ۱۵۲)  
شرح اصول بزدوی علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ) نے بھی یہی بات فرمائی ہے۔ (کشف الاسرار: ۲/۶۷۷)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) امام عیسیٰ بن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) کے قول کو ذکر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں: ”فعر فأنَّ الثابت بالمشهور علم طمانينة القلب؛ لا علم اليقين“۔  
(اصول سرخسی: ۱/۲۱۹)

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: ”ويسمى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين، وعن الخبر المشهور علم طمانينة“۔ (تقويم أصول الفقه: ۲/۳۲۵)  
صاحب اصول الشاشیؒ (م: ۳۲۵ھ) فرماتے ہیں: ”والمشهور يوجب علم الطمانينة“۔ (أصول الشاشي: ص: ۸۱، نور الأنوار: ۹، حسامي: ۱۵۱)

ابوالیسر (م: ۴۹۳ھ) فرماتے ہیں: حاصل اختلاف یہ ہے کہ فریق اول کے نزدیک مشہور کا منکر کافر ہے، فریق ثانی کے نزدیک کافر نہیں ہے؛ بل کہ اس کا انکار گمراہی ہے،

علامہ سرخسیؒ نے کافر نہ ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے، اور اسی کی طرف ”میزان“ میں اشارہ بھی کیا گیا ہے۔ (کشف الأسرار: ۲/۶۷۴، ۶۷۵، میزان: ۴۳۰)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وبالاتفاق لا يكفر جاحدا المشهور من الأخبار. (أصول السرخسی: ۲۱۹/۱)

علامہ عبد العزیز بخاریؒ (م: ۴۳۰ھ)، علامہ ابن الہمامؒ (م: ۸۶۱ھ)، ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ابن ملکؒ (م: ۸۵۴ھ)، ملا علی قاریؒ (م: ۱۰۱۴ھ) وغیرہم نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (کشف الأسرار: ۲/۶۷۵، التقريب: ص: ۳۱۱، التقرير والتحبير: ۳/۲۳۶، شرح المنار: ص: ۶۱۹، توضیح المبانی: ص: ۳۰۸)

محمی الدین ابن محمد عوامہ ”تقسیم الأخبار ودالاتها عند السادة الحنفية“ ص: ۵۹، ۶۰ پر فرماتے ہیں کہ امام جصاص رازیؒ (م: ۳۷۰ھ) کا متواتر اور مشہور کے بارے میں حکم، عیسیٰ ابن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) سے مختلف نہیں ہے، دونوں نے متواتر کے بارے میں صراحت کی ہے کہ وہ موجب علم اضطرابی ہے، اور مشہور کے بارے میں دونوں حضرات نے یہ صراحت کی کہ وہ موجب علم اضطرابی نہیں ہے، امام جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) نے مشہور کے منکر کو کافر نہیں کہا ہے؛ بل کہ عیسیٰ بن ابان (م: ۲۲۱ھ) کے قول کو اپنی ”فصول“ میں ذکر کیا ہے اور اس پر سکوت اختیار فرمایا ہے۔ (دیکھیے: الفصول: ۵۱۹/۱-۵۲۰)

علامہ جزائریؒ (م: ۱۲۲۸ھ) فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کو امام ابو بکر جصاص رازیؒ (م: ۳۷۰ھ) کی عبارت سے وہم ہو گیا ہے کہ انہوں نے متواتر کی طرح مشہور کے منکر کو کافر کہا ہے؛ حالاں کہ بات ایسی نہیں ہے؛ اس لیے کہ انہوں نے مشہور کے بارے میں جو کہا ہے کہ وہ ”مفید علم“ ہے، اس سے مراد ”مفید علم نظری“ ہے، نہ کہ علم ضروری، اگر وہ اس کو ”مفید

علم ضروری، قرار دیتے، تو کہا جاسکتا تھا کہ وہ متواتر کی طرح مشہور کے منکر کو کافر گردانتے ہیں۔ (توجیہ النظر: ص: ۳۳)

امام عبدالوہاب شعرانی (م: ۹۷۳ھ) رقم طراز ہیں:

قد كان الإمام أبو حنيفة يشترط في الحديث المنقول عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قبل العلم به أن يرويه عن ذلك الصحابي جمع -أتقياء عن مثلهم هكذا. (الميزان الكبرى: ۱/ ۶۲)

جو حدیث حضور انور ﷺ سے منقول ہو، اس کی بابت امام اعظمؒ عمل سے پہلے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کو متقی لوگوں کی ایک جماعت، صحابیؒ سے برابر نقل کرتی چلی آئی ہو۔

یہ قید کہ ”اس کو متقی لوگوں کی ایک جماعت صحابی سے برابر نقل کرتی آئے“ اس بات کی غمازی کر رہی ہے کہ حدیث کی روایت کرنے والے صحابی کی ذات تک خبر واحد ہو، مگر ان کے بعد اسے نقل کرنے والے بہت سے متقی اور پارسا راوی ہوں، یعنی صحابی کے بعد قرن ثانی اور قرن ثالث میں وہ متواتر ہو، اور جس قید کا امام شعرانی نے پتہ دیا ہے، وہ خود امام اعظمؒ سے بہ صراحت منقول ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ (م: ۷۴۸ھ) نے امام یحییٰ بن معینؒ (م: ۲۳۳ھ) کی سند سے امام اعظمؒ (م: ۱۵۰ھ) کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: ”أخذ بكتاب الله، فمالم أجد فبسنة رسول الله، والاثار الصحاح التي فشت عنه في أيدي الثقات عن الثقات“۔

اس میں یہ فقرہ کہ ”آپ کی وہ صحیح حدیثیں، جو ثقات کے ہاتھوں میں ثقات ہی کے ذریعہ شائع ہوئی ہوں“ خاص طور پر قابل غور ہے، اس میں آپ نے صراحت کے ساتھ بتایا ہے کہ آپ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، جو ثقات میں مشہور ہوں، بلاشبہ امام اعظمؒ (م: ۱۵۰ھ) کا زمانہ، تابعین و تبع تابعین کا ہے، اس میں سنت تو تواتر عمل سے آنکھوں کے

سامنے موجود تھی اور احادیث تو اثر اسناد کے ذریعہ نیکو کار لوگوں کی وساطت سے آئی تھی، یہی وجہ ہے کہ علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۴۳۰ھ) وغیرہ ائمہ احناف فرماتے ہیں:

احادیث کی شہرت کا اعتبار قرن دوم و سوم میں ہوگا، قرونِ ثلاثہ کے بعد شہرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے؛ کیوں کہ اس زمانہ میں اخبارِ آحاد مشہور ہو گئی تھیں، حالاں کہ ان کو مشہور نہیں کہتے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۸۰، ۵۲۵-۵۲۶)

اس لحاظ سے امام اعظمؒ (م: ۱۵۰ھ) کی حدیثوں کا بیشتر حصہ مشہور ہوتا ہے، کیوں کہ یہی دور ہے، جس میں شہرت کو اعتباری حیثیت حاصل ہوئی ہے، ورنہ اس کے بعد اگر کوئی حدیث شہرت پذیر ہوئی ہے، تو آئینی اور قانونی لحاظ سے اس کے درجے میں ایسا اضافہ نہیں ہوا، جس سے حدیث کو قوت حاصل ہو سکے، جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۴۳۰ھ) کے حوالہ سے گزرا۔

شاید اس پر آپ کو حیرت ہو؛ مگر اس میں حیرت کی کون سی بات ہے؟ شہرت کا دار و مدار تو اسناد پر ہے، اگر اسناد میں واسطے کم سے کم تر ہوں اور آپؐ کی ذات کا خود ان زمانہ سے تعلق ہو، جن میں شہرت کو معتبر قرار دیا گیا ہے، تو پھر اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں، آپ اس نظر سے کتاب آثار کا مطالعہ کریں، آپ کو زیادہ حدیثیں اس میں تین واسطوں سے ملیں گی اور یہ واسطے بھی معمولی نہیں؛ بل کہ اجلہ ائمہ اور فقہاء مجتہدین پر مشتمل ہیں، یہی حدیثیں تیسری صدی میں اسنادی وسائط کی زیادتی کی وجہ سے آحاد بن گئیں۔ امام اعظمؒ ایسے دور میں پیدا ہوئے، جو زمانہ نبوت سے قریب تر ہے؛ اس لیے آپ نے حدیث کے راویوں کی عدالت کا فیصلہ صدیوں گزرنے پر کتاہوں کے ذریعہ نہیں؛ بل کہ مشاہدہ کے ذریعے کیا ہے؛ اس لیے احادیث کے بارے میں آپ کی رائے حتمی ہے۔ (حوالہ سابق)

**فائدہ:**

(۱) متواتر و مشہور کے مابین فرق یہ ہے کہ متواتر کے اندر تمام طبقات میں۔ ابتداء



سے انتہاء تک۔ یعنی قرنِ ثالث تک روایات کی تعداد بہ طریقِ تواتر ہوتی ہے، جب کہ مشہور کے اندر ابتداءً یعنی قرنِ اول میں تواتر مفقود ہوتا ہے، ہاں قرنِ ثانی اور قرنِ ثالث میں تواتر کا تحقق ہوتا ہے۔

(۲) متواتر و مشہور دونوں ثبوت کے اعتبار سے قرآنی آیات کے ثبوت جیسی قوت رکھتی ہیں، یعنی ان [متواتر و مشہور] میں ذکر کردہ مضمون اگر کسی آیت میں نہ ہو، تو اس مضمون کا اعتبار اسی درجہ میں کرتے ہیں، جس درجہ میں کسی آیت کا مضمون ہوتا ہے۔

(علوم الحدیث، عبداللہ السعدی: ۷۷)

### محدثین کے نزدیک مشہور کی تعریف:

حدیث مشہور: وہ حدیث ہے، جس کے راوی ہر طبقہ میں دو سے زائد ہوں، مگر متواتر کی تعداد سے کم ہوں۔ (نزهة النظر: ۴۳، فتح المغیث: ۸/۳، تدریب الراوی: ۴۹)

### حکم مشہور:

ظنی الثبوت ہے، اس سے علم ظن حاصل ہوتا ہے۔ شرائطِ صحت و حسن کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے حدیث مشہور کے مختلف مراتب ہو سکتے ہیں۔

تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین و احناف کے مابین دو جگہوں میں اختلاف:

(الف) محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے ضروری ہے کہ عہدِ صحابہ میں بھی روایات کی تعداد تین سے کم نہ ہو، احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

(ب) احناف کے نزدیک شہرت حدیث اور اس کی قبولیت عہدِ صحابہ کے بعد

ضروری ہے، محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے یہ شرط کافی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے

کہ عہد صحابہ میں بھی روایات کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔

## اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت:

(الف) حدیث مشہور، موجب علم طمانینت ہے؛ نہ کہ علم یقینی۔

(ب) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر۔

(ج) احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تفسیر اور اس پر

زیادتی جائز ہے۔ (معايير الحنفية: ۳۰-۳۲)

حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص،

مطلق کی تفسیر اور نص پر زیادتی جائز ہے۔ علامہ سرخسی (م: ۸۵۰ھ) فرماتے ہیں:

لأن العلماء لما تعلقته بالقبول والعمل به دليلاً موجِباً فإن الإجماع عن العصر

الثاني والثالث دليل موجب شرعاً فلهذا جَوَزْنَا به الزيادة على النص.

(أصول سرخسی: ۱/۱۲۲۰)

علامہ بزدوی (م: ۸۸۲ھ) فرماتے ہیں:

لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر، فصحت

الزيادة به على كتاب الله، وهو نسخ عندنا. (أصول بزدوي: ص: ۱۵۲)

## عموم کی تخصیص:

جیسے میراث کے حکم میں عموم ہے کہ اولاد کے لیے میراث ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ“ (۴-النساء: ۱۱) لیکن حدیث اس عام کی تخصیص کرتی ہے کہ

اگر اولاد اپنے باپ کی قاتل ہو تو اس کو باپ کے مال سے میراث نہیں ملے گی: قوله عليه

السلام: ”القاتل لا يرث“۔ (سنن الترمذی: ۲۱۰۹، رقم الحديث: باب ماجاء في ابطال ميراث القاتل)

## مطلق کی تفسیر:

جیسے قرآن نے مطلق وصیت کو درست قرار دیا ہے: ”من بعد وصية يوصي بها او دين“ (۴-النساء: ۱۱) لیکن حدیث نے زیادہ سے زیادہ مقدار وصیت کو ایک تہائی سے مقید کر دیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”فالثلث والثلث كثير“۔

(صحیح البخاری، رقم الحديث: ۲۷۴۲، باب الوصية بالثلث)

## کتاب اللہ پر زیادتی:

جیسے اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں زانی اور زانیہ کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ ہر ایک کو سو (۱۰۰) کوڑے لگائے جائیں، لقولہ تعالیٰ: ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ“۔ (۲۴-النور: ۲) یہ آیت محصن وغیر محصن دونوں کو شامل ہے، دوسری طرف آپ ﷺ کا فرمان ہے: ”الشیب بالشیب جلد مائة والرجم“۔ (الصحيح لمسلم، رقم الحديث: ۱۶۹۰/۱۳، کتاب الحدود، باب حد الزنا) نیز آپ نے ماعز اسلمیؓ اور دوسروں کے بارے میں رجم کا حکم بھی فرمایا ہے، لہذا احادیث قولیہ اور فعلیہ کی وجہ سے محصن زانی کے حق میں جلد کو منسوخ قرار دیا گیا اور رجم کو ثابت کیا گیا۔

دوسری مثال: اللہ رب العزت قرآن کریم میں اعضاء وضوء کے بارے میں ارشاد

فرماتے ہیں: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“۔ (۵-المائدة: ۶)

موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں پیر کو دھویا جائے یا اس پر مسح کیا جائے گا؟ مسح

خف کے بارے میں قرآن کریم میں کوئی حکم وارد نہیں ہے، دوسری طرف مسح علی الخفین کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہے: (دیکھیے: بخاری، کتاب الوضوء، باب الرجل یوضی صحابہ، مسلم، کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین) لہذا ان احادیث کے ذریعے کتاب اللہ پر اس طرح زیادتی ہوئی کہ موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں غسل کے حکم کو منسوخ قرار دیا گیا اور ان احادیث کی وجہ سے مسح علی الخف کو ثابت کیا گیا۔

تیسری مثال: کفارہ یمین کا روزہ قرآن کریم سے ثابت ہے، ارشاد باری ہے:   
 "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" <sup>ط</sup>   
 "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" <sup>ط</sup> (۵-المائدہ: ۸۹) ان تین روزہ کو متابعت کی قید سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احناف نے ائمہ کے اقوال اور متابعات والی قراءات سے استدلال کرتے ہوئے متابعت کو واجب کہا۔

**منکرین مشہور کے بارے میں احناف کی ایک بہترین تفصیل،**

**جس کو عیسیٰ بن ابانؓ نے درج ذیل تین قسموں میں منقسم کیا ہے:**

- (۱) مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا، اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، چوں کہ علماء قرن اول و ثانی نے اس کے قبول کرنے پر اتفاق کر لیا ہے، جیسے خبر رحم۔
  - (۲) مشہور کے منکر کو گمراہ نہیں قرار دیا جائے گا؛ بل کہ خطا کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اس کے بارے میں گناہ کا اندیشہ ہوگا، جیسے مسح علی الخفین والی روایت، صدر اول میں اختلاف تھا، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ دونوں مسح علی الخفین کے منکر تھے۔
- (تنزیہ الشریعة: ۱/۲، مسند احمد: ۱/۳۳۲-۳۳۶) لیکن دونوں حضرات نے اس سے رجوع

فرمایا: (مسلم: کتاب الطہارۃ، باب التوفیت فی المسح علی الخفین، رقم الحدیث: ۲۷۶، السنن الکبری للبیہقی: ۲/۲۷۳) لہذا مسح علی الخفین پر اجماع ثابت ہو جانے کے بعد، اب اس کی مخالفت کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی، اسی وجہ سے اس کا منکر گنہ گار ہوگا۔

(۳) مشہور کے منکر پر گناہ کا اندیشہ نہیں؛ لیکن غلطی کا امکان ہے، جیسے وہ اخبار، جن کا تعلق باب الاحکام سے ہے، جب اس میں اختلاف واقع ہو تو فقہاء اپنے اپنے اجتہاد سے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے پاس موجود دلائل کے ذریعہ جانب صدق کو رائج قرار دیتے ہیں، لہذا حدیث رسول اللہ ﷺ کی روشنی میں ان کی غلطی کو معاف قرار دیا جائے گا، اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس کے بدلے میں صرف ایک اجر ملے گا: عن عبد اللہ بن عمرو، وأبی ہریرۃ - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ”إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد“۔ (صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ)

[دیکھیے: اصول سرخسی: ۱/۲۲۰، کشف الاسرار: ۱/۶۷۶-۶۷۷، تقویم اصول الفقہ: ۱/۳۲۳-۳۲۵]

### [مبحث ثالث: خبر واحد]

حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کی تعریف:

خبر واحد: اس حدیث کو کہتے ہیں، جو تو اتر و شہرت کی حد کو نہ پہنچے، قطع نظر اس سے کہ اس کا راوی ایک ہو یا زیادہ۔

ملحوظہ: مولانا عبید اللہ اسعدی فرماتے ہیں کہ: خواہ ایسا ہر عہد و طبقہ میں ہو، یا ایک یا

چند طبقات میں ہو، حتیٰ کہ اگر صحابہ اور تابعین کے بعد یہ صورت ہو جائے اور اس سے پہلے نہ ہو، تو بھی خبر واحد کہلائے گی۔ یعنی اس کا مصداق عموماً وہ روایات ہیں، جن کو محدثین نے ”عزیز“ یا غریب نام دیا ہے؛ بل کہ محدثین کی ”مشہور اصطلاحی“ بھی اس کے تحت آسکتی ہے، جب کہ اس میں تواثر کی شرائط کا تحقق نہ ہو؛ اس لیے کہ محدثین اس حدیث کو مشہور کہتے ہیں، جسے تین یا چار افراد نقل کریں، جیسا کہ یہ صورت تواثر کے تحت نہیں آتی۔

(علوم الحدیث: ص: ۷۷)

علامہ بزدویؒ (م: ۳۸۲ھ)، صاحب حسامیؒ (م: ۵۳۶ھ) اور شارح اصول بزدویؒ (م: ۷۳۰ھ) وغیرہ نے بھی یہی تعریف ذکر فرمائی ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۳۸۲ھ) فرماتے ہیں:

خبر الواحد : وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً لا عبرة

للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر. (اصول بزدوی: ص: ۱۵۲)

شارح اصول بزدویؒ (م: ۷۳۰ھ) نے یہی تعریف برقرار رکھی ہے۔ (کشف الأسرار: ۶۸/۲)

صاحب حسامیؒ (م: ۵۳۶ھ) فرماتے ہیں:

خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد واثنان فصاعداً بعد أن يكون دون

المشهور والمتواتر. (حسامی: ۱۴۱)

### حکم خبر واحد:

احناف کے نزدیک خبر واحد موجب عمل ہے، موجب علم ہے، اور نہ ہی موجب علم طمانیت۔

امام ابو بکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۳۸۲ھ) علامہ عبد العزیز بخاریؒ

(م: ۷۳۰ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ)، علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) وغیرہ نے بھی یہی

حکم ذکر فرمایا ہے:

امام ابو بکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

خبر ذلك الواحد يوجب العمل بموجب حكمه .

(الفصول في الأصول: ۱/۵۵۱)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

هذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا . (أصول بزدوى: ص: ۱۵۲)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

خبر الواحد يوجب العمل ويوجب العلم يقينا أي لا يوجب علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب أكثر أهل العلم وجملته الفقهاء .

(كشف الاسرار: ۲/۶۸۰-۶۷۸)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

قال فقهاء الأمصار رحمهم الله: خبر الواحد العدل صحة للعمل به في

أمر الدين ولا يثبت به علم يقين . (أصول سرخسى: ۱/۲۴۱)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

أنه يجب العمل به ما لم يكن مخالفا للكتاب والسنة ولا يوجب العلم

بوجود الشبهة في طريقة . (ظفر الاماني: ص: ۵۷)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) مزید فرماتے ہیں: جمہور کے نزدیک صحیح اور مختار

مذہب یہ ہے کہ وہ موجب عمل ہے نہ کہ موجب علم۔

”والصحيح المختار عن الجمهور هو الاول أنه يوجب العمل دون

العلم، أما عدم كونه موجبا للعلم فظاهر لوجود الشبهة فيه، وأما إيجابه

العمل فبالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. (ظفر الاماني: ص: ٦١)

ملوظہ: یہی مالکیہ، شافعیہ اور محققین حنابلہ کی رائے ہے۔

(مقدمہ التہید: ۵۱، الموافقات: ۱۷۳/۱، المتصفی: ۹۳/۱، الاحکام: ۲/۸۸-۸۹)

## محدثین کے نزدیک خبر واحد کی تعریف:

وہ حدیث ہے، جس میں متواتر کی شرطیں موجود نہ ہوں۔

خبر واحد کا حکم: خبر واحد علم نظری (ظنی) کا فائدہ دیتی ہے؛ لیکن اگر وہ روایت مخف بالقرائن [قرائن سے ملی ہوئی] ہوں، تو علم یقینی نظری کا فائدہ دیتی ہے۔

## [مبحث رابع]

### کیا اخبار آحاد مفید یقین ہیں؟:

احناف اور محدثین؛ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر واحد موجب عمل ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ خبر واحد مفید علم یقینی ہے یا نہیں؟

(۱) احناف اور جمہور محدثین نیز شافعیہ و جمہور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اخبار آحاد مفید یقین نہیں ہے؛ بل کہ مفید ظن ہے۔

(۲) ایک جماعت کا قول ہے کہ مطلقاً مفید یقین ہے، پھر اس جماعت میں دو گروہ ہیں: (۱) ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ جب خبر واحد پائی جائے گی، وہ مفید یقین ہوگی، یہ بعض اہل ظواہر، ابن حزم (م: ۵۶: ۴ھ) کا مذہب اور امام احمد (م: ۲۳۱ھ) کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے، جب کہ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ خبر واحد بعض اوقات ہی مفید یقین ہوتی ہے، یہ بعض محدثین کا مذہب ہے۔



(۳) محققین (جن میں بعض حنابلہ، جیسے: موفق ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ)، ابن عقیل (م: ۵۱۳ھ)، ابوالبقاء فخر الدین الرازی (م: ۶۰۶ھ) اور ابن الحاجب (م: ۶۳۰ھ) ہیں) کی رائے یہ ہے کہ اگر خبر واحد سے قرائن ملے ہوئے نہ ہوں، تو مفید ظن ہے اور اگر قرائن مل جائیں، تو مفید یقین ہے اور یہ یقین نظری ہوگا، جو کہ غور و فکر اور استدلال سے حاصل ہوگا، یہی نظام اور ان کے تبعین کا مذہب ہے، اور یہی آمدی (م: ۱۲۷ھ) کا قول ہے۔ (شرح شرح نخبۃ الفکر: ص: ۲۱۵، احکام آمدی: ۱/۲۱۸، المستصفی: ۱/۹۳-۹۹، الاحکام لابن حزم: ۱۳۱/۲ - ۱۳۶)

قاضی شوکانی (م: ۱۲۵۹ھ) فرماتے ہیں کہ خبر واحد مفید ظن ہے یا مفید علم؟ یہ اختلاف اس وقت ہے، جب کہ اس کے ساتھ ایسے قرائن ملے ہوئے نہ ہوں، جو مفید تقویت ہیں؛ لہذا اس صورت میں مفید ظن ہوگی، اور اگر اس کے ساتھ ایسے قرائن ملے ہوئے ہوں، جن سے تقویت پیدا ہوتی ہو، یا وہ خبر مشہور و مستفیض ہو، تو اس وقت اس پر عمل کے سلسلے میں کوئی نزاع نہیں، اس کے مقتضی پر عمل کرنا جماعاً واجب ہے اور وہ مفید علم ہے۔ (ارشاد الفحول: ۱/۱۷۳)

حافظ ابن حجر (م: ۸۵۲ھ) اخبار آحاد کی تقسیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”الأول: الخبر الذي اجتمعت فيه شروط القبول، ولم يحتمل بقرائن تقويه، وهذا يفيد الظن. الثاني: الخبر الذي اجتمعت فيه شروط القبول، واحتفى بقرائن تقويه وتنفي عنه احتمال الخطأ، وهذا يفيد العلم النظري.“

آگے حافظ ابن حجر (م: ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے نہ کہ حقیقی؛ اس لیے کہ محققین نے جو کہا ہے کہ خبر واحد مفید علم ہے، تو ان کی مراد علم سے علم نظری ہے اور جمہور نے جو کہا کہ خبر واحد مفید علم نہیں اور لفظ علم کو متواتر کے ساتھ خاص کیا ہے، سو ان کی مراد یہ ہے

کہ متواتر کے علاوہ تمام اخبار آحاد اپنی ذات کے اعتبار سے مفید ظن ہے اور چوں کہ انہوں نے اس بات کی نفی نہیں کی ہے کہ خبر واحد قرائن کے ساتھ ملی ہو، تو وہ رائج ہوگی، اس خبر واحد کے مقابلہ میں، جو قرائن سے خالی ہو، اس لیے محتف بالقرائن ان کے نزدیک بھی مرتبہ افادہ ظن سے ترقی کر کے افادہ علم و یقین کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے؛ لہذا دونوں میں حقیقی اختلاف نہیں رہا۔ (شرح نخبہ، ظفر الامانی: ص ۴۲)

علامہ ابن حجرؒ (م: ۸۵۲ھ) نے شرح نخبہ میں محتف بالقرائن کی چند قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) وہ اخبار آحاد، جن کی شیخین، یعنی: امام بخاریؒ (م: ۲۵۶ھ) اور امام مسلمؒ (م: ۲۶۱ھ) نے اپنی صحیح میں تخریج کی ہو، اور حفاظ حدیث وائمہ جرح و تعدیل میں سے کسی نے ان پر جرح و نقد نہ کی ہو، اور ان کے مدلول میں باہم ایسا تعارض نہ ہو، جس کا ازالہ ناممکن ہو، اس پہلی قسم کے ساتھ تین قرائن پائے جاتے ہیں: (۱) علوم حدیث و نقد رجال میں شیخین کی عظمت و جلالت شان۔ (۲) حدیث صحیح کو سقیم سے ممتاز کرنے میں ان کا اپنے معاصرین و متاخرین سے فائق ہونا۔ (۳) علماء کا صحیحین کو قبولیت سے نوازا۔

چوں کہ صحیحین کی اخبار آحاد میں مذکورہ تین قرائن پائے جاتے ہیں؛ اس لیے افادہ ظن سے ترقی کر کے افادہ یقین نظری کے مرتبہ کو پہنچ جاتی ہے؛ بل کہ ان قرائن تلاش میں سے تیسرا قرینہ یقین و علم نظری کا فائدہ دیتا ہے، الغرض اخبار آحاد جن کی تخریج شیخین نے کی ہو، شیخین کے علاوہ تخریج کردہ ان بہت سی اخبار سے قوی و مضبوط ہیں، جو کہ حد تو اتر کو نہ پہنچی ہو، لیکن اگر شیخین کے علاوہ کی حدیث حد تو اتر کو پہنچ چکی ہو، تو وہ شیخین کی اخبار آحاد سے رائج و مضبوط ہوگی۔

(۲) محتف بالقرائن کی دوسری قسم: خبر مشہور ہے، جس خبر کی اسناد مختلف ہو، یعنی کئی طریقوں سے ثابت ہو اور یہ اسناد ضعف و عمل سے محفوظ ہو۔ اس قسم کی خبر واحد میں مشہور ہونا ایک قرینہ ہے، جس کی وجہ سے وہ مفید علم نظری ہوگی، استاذ ابو منصور بغدادی<sup>(م: ۴۲۹ھ)</sup> اور استاذ ابو بکر بن نورک<sup>(م: ۴۰۶ھ)</sup> وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ یہ قسم علم نظری کا فائدہ دے گی۔

(۳) محتف بالقرائن کی تیسری قسم، وہ حدیث مسلسل ہے، جس کو ایسے ائمہ و حفاظ حدیث روایت کریں، جو ضبط و اتقان سے متصف ہوں اور وہ حدیث عزیز ہو، اس حدیث سے محققین کے نزدیک سامع کو علم نظری حاصل ہوگا۔ (نزہۃ النظر: ۵-۲۵)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماقبل کی تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ اور محدثین کے مابین اختلاف تقسیم اخبار میں صرف ”مشہور“ میں ہے، آحاد و متواتر میں کوئی اختلاف نہیں ہے، محدثین ”مشہور“ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس کے راوی ہر طبقہ میں دو سے زائد ہوں، مگر تواتر کی تعداد سے کم ہوں، اور محدثین اس کو آحاد کی قسم میں شمار کرتے ہیں، جو مفید ظن اور موجب عمل ہے، ہاں اگر محتف بالقرائن ہو، تو مفید علم نظری ہے۔

حنفیہ ”مشہور“ کی تعریف یہ کرتے ہیں جو اصلاً آحاد ہو؛ لیکن قرن ثانی و ثالث میں روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو۔ احناف حدیث کی اس قسم کو متواتر سے کم اور خبر واحد سے اوپر کا درجہ دیتے ہیں اور وہ موجب علم طمانینت ہے، اس وجہ سے مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور وہ معنی نسخ ہے، برخلاف آحاد کے، کہ اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔

جو شخص کسی مذہب متعین کی کتب کا مطالعہ کرے، تو اس کے لیے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ ان کی اصطلاحات سے واقف ہو، تاکہ کوئی بحث آپس میں خلط و ملط نہ

ہو جائے؛ چناں چہ مذہب حنفیہ کے بارے میں یہ مشہور و معروف ہے کہ وہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز قرار نہیں دیتے ہیں، چناں چہ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ مشہور حنفیہ کے نزدیک آحاد کی قسموں میں سے نہیں ہے، وہ حیرت میں پڑ جائے گا کہ کیسے کتاب اللہ پر زیادتی کو جائز قرار دیتے ہیں؟

### [مبحث خامس: قبولیت خبر واحد کی شرطیں]

#### حنفیہ کے نزدیک قبولیت خبر واحد کی شرطیں:

قبولیت خبر واحد کے لیے احناف نے راوی اور مروی سے متعلق چند شرطوں کو ذکر کیا ہے، ان میں سے راوی سے متعلق شرطیں درج ذیل ہے:

(۱) عقل، (۲) ضبط، (۳) اسلام اور (۴) عدالت -

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) وغیرہم نے یہی چار شرطیں ذکر فرمائی ہے۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: الشرائط أربعة: (۱) العقل، (۲) والضبط، (۳) والعدالة، (۴) والإسلام. (تقویم أصول الفقه ۲/۲۲۵)

علامہ سرخسیؒ (۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: التي هي من صفات الراوي وهي أربعة: العقل، والضبط والعدالة والإسلام. (أصول السرخسي ۱/۲۵۸)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: التي هي من صفات الراوي وهي أربعة: العقل، والضبط، والإسلام، والعدالة. (أصول بزدوي، ص: ۱۶۳)

ان چاروں شرطوں میں سے دو شرط تو وہ ہیں، جن کو محدثین نے ذکر کیا ہے، یعنی: (۱) ضبط اور (۲) عدالت۔

اس لیے کہ ضبط بغیر عقل کے متصور نہیں ہو سکتا، اسی طرح عدالت بغیر اسلام کے متحقق نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ عدالت کہتے ہیں استقامت فی الدین کو اور وہ بغیر اسلام کے متحقق نہیں ہو سکتی۔

لیکن احناف نے عقل و ضبط، عدالت اور اسلام کے مابین مغایرت کو باقی رکھا، اس طور پر کہ عقل ضبط کو مستلزم نہیں اور اسلام عدالت کو مستلزم نہیں، لہذا احناف نے ہر ایک کو علاحدہ شرط قرار دیا۔

ملاحظہ: مالکیہ میں سے ابن حجب، حنابلہ میں سے ابن النجار، اور شافعیہ میں سے آمدی نے ان چار شرطوں کا ذکر فرمایا ہے۔

(متنبی السلول: ۶۱/۲، المختصر: ۱۱۹، الاحکام: ۸۳/۲-۸۸)

## (۱) عاقل ہونا:

”عقل“ انسان کے اندر ایک نور ہے، جس کے ذریعہ انسان کو راہ حق اور دینی و دنیوی مصلحتوں کی رہنمائی حاصل ہوتی ہے، اور اسی نور عقل کے ذریعے انسان کا دل ان اشیاء کا ادراک کر لیتا ہے، جیسا کہ نور عین (آنکھ) کے ذریعہ انسان مبصرات یعنی دیکھی ہوئی چیزوں کا ادراک کر لیتا ہے۔

عقل کی دو قسم ہے: (۱) عقل کامل (۲) عقل قاصر۔

عقل قاصر: بچے کے اندر پائی جانے والی عقل ”عقل قاصر“ کہلاتی ہے؛ کیوں کہ اس کے ابتدائی وجود میں ایسی چیز پائی جاتی ہے، جو اس کی عقل کے نقص پر دلالت کرتی ہے۔ عقل کامل: نہ اس کی انتہا کی کوئی حد ہے، اور نہ ہی اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے؛

کیوں کہ ”عقل“ انسان کی آخری عمر تک بڑھتی رہتی ہے؛ لہذا شریعت نے اس کے لیے بلوغ کی شرط لگائی ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کمال عقل کے ادنیٰ درجہ کو آسانی سے پہچاننے کے لیے بلوغ کو شرط قرار دیا ہے، یعنی کمال عقل، بلوغ سے شروع ہوتا ہے، بشرطیکہ صاحب عقل عارضی آفت سے سالم ہو۔

روایت میں عقل کامل یعنی بلوغ کا ہونا شرط ہے، بچہ کی خبر شریعت میں حجت نہیں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ بلوغ شرط ادا ہے نہ کہ شرط تخل؛ کیوں کہ بہت سے صغار صحابہ نے صغر سنی میں ہی تخل حدیث کیا اور بلوغ کی دہلیز پر پہنچنے کے بعد ادا کیا، لہذا تمام کے نزدیک اجماعاً و عقلاً ان کی روایت قبول کی جائے گی اور معتوہ کا حکم بچہ کی طرح ہے؛ لہذا اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ (کشف الاسرار، ۷۳۳، اصول سرخی: ۱/۲۶۰-۲۶۱)

### کیا تخل حدیث کے لئے کسی خاص عمر کی تحدید ہے؟

ائمہ احناف کے نزدیک عمر کی کوئی تحدید نہیں ہے، اعتبار فہم و تمیز کا ہے، اگر عمر پانچ سال سے کم ہے لیکن فہم و تمیز ہے تو اس کا سمع صحیح ہے اور اگر عمر پانچ سال سے زیادہ ہے لیکن فہم و تمیز نہیں ہے تو سمع صحیح نہیں ہے۔

ابن الہمام فرماتے ہیں: صحیح عدم التقدير بل - المناطق في الصحة - الفهم والجواب فمتى كان يفهم الخطاب، ويرد الجواب كان سماعه صحيحاً وإن كان ابن أقل من خمس وإن لم يكن كذلك لم يصح وإن زاد عليها.

(التحریر: ۳۱۲، التقریر و التحقیق: ۲/۲۳۹، قفوالاثر: ۱۲۰)

### (۲) ضابطہ ہونا:

یعنی سماع حدیث سے لے کر، ادائے حدیث تک خوب اچھی طرح یاد ہو کہ جب

چاہے بلا تکلف بیان کر سکے اور کسی قسم کی کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ (کنز الوصول: ۱۶۵)

### ضبط کا معنی:

ضبط نام ہے کسی چیز کو مضبوطی سے پکڑنے اور لینے کا اور اخبار و آثار میں اس کی مکمل اصطلاحی تعریف ہے کہ روایت کو حق سماع کے ساتھ سننے، پھر اس کی مراد کو اچھی طرح سمجھ کر یاد رکھے اور اس کی حدود کی محافظت کے ساتھ اس کو حفظ (یاد) رکھے اور اس کا تکرار کر کے اس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے حدیث کو ادا (بیان) کرے۔

### حق سماع سے مراد:

روایت پوری توجہ کے ساتھ سننے اور اس کو مکمل طور پر قبول کرے اور اگر سماع کے بعد معنی کلام اور مفہوم کلام کو نہ سمجھے، تو اس کو مطلقاً سماع نہیں کہتے، بل کہ اس طرح کے سماع کو سماع صوت کہتے ہیں؛ نہ کہ سماع کلام، اور جب روایت کو سننے کے بعد معنی و مفہوم بھی سمجھ لے، تو حق تحمل پورا ہو گیا۔ اب اس کو چاہیے کہ تحمل کے مطابق روایت کو ادا کرے، اور تحمل کے مطابق روایت کو بیان کرنا اس وقت ہو سکتا ہے، جب کہ اداء حدیث تک برابر اچھی طرح یاد رکھا ہو، اور ادا تب مقبول ہوتا ہے، جب اس کے اندر معنی صدق ہو اور روایت کے اندر معنی صدق کا اعتبار اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب کہ راوی ضابط ہو، اسی وجہ سے قبول خبر کے لیے ائمہ نے ”ضبط راوی“ کی شرط لگائی ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۸۲۲ھ) فرماتے ہیں: الضبط: هو سماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهمه بمعناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل الجهد له، ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه.

(أصول بزدوی: ص: ۱۶۵)

علامہ سرخسیؒ (م: ۳۵۰ھ) فرماتے ہیں: فهو عبارة عن الأخذ بالجزم، وتماهه في الأخبار أن يسمع حق السماع، ثم يفهم للمعنى الذي أريد به، ثم يحفظ ذلك (بجهد ثم يثبت على ذلك) بمحافضة حدوده ومراعاة حقوقه، بتكراره إلى أن يؤدي إلى غيره. (أصول سرخسی: ۱/۲۶۱)

**ضبط کے سلسلے میں محدثین کے برخلاف احناف کی ایک تقسیم خاص:**  
حنفیہ ضبط کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) ضبط ظاہر کامل (۲) ضبط باطن کامل

**ضبط ظاہر:** یعنی لفظ حدیث کو لغوی معنی کی معرفت کے ساتھ یاد رکھنا اس طور پر کہ حدیث کے الفاظ کو یاد رکھنے میں تصحیف واقع نہ ہو، مثلاً: آپ ﷺ کا فرمان ”الشعیر بالشعیر مثلاً بمثل“ (ترمذی: کتاب البیوع، رقم الحدیث: ۱۲۸۵) کا اس طرح معلوم ہونا کہ اس میں دو اعراب یعنی نصب اور رفع پڑھ سکتے ہیں اور تقدیر نصب میں اس کا معنی ”بیعوا الشعیر بالشعیر“ ہوگا، اور تقدیر رفع کی حالت میں اس کا معنی بیع الشعیر بالشعیر۔ یہی معنی لغوی کی معرفت ہے۔

**ضبط باطن:** یعنی لفظ حدیث کو بغیر تصحیف کے یاد رکھنے کے ساتھ اس کے لغوی، فقہی اور شرعی معنی کی معرفت کا ہونا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث مذکور کا حکم اس طرح معلوم ہونا کہ حدیث کا تقاضا اشیاء کے خرید و فروخت میں مساوات ہونا ضروری ہے اور مساوات کا تعلق قدر و جنس سے ہے، نیز ضبط حدیث بمعنی اللغوی والشرعی اکمل النوعین ہے، لہذا روایت حدیث میں مطلق ضبط سے کامل مراد ہے؛ لہذا جس کی روایت حدیث میں کثرت غفلت ہو (خلقة، مسامحة) اس کی روایت حجت نہیں ہے، اگرچہ اس کی روایت موافق قیاس ہو۔



اور ضبط باطن کی شرط کی وجہ سے تعارض سے غیر فقیہ کی روایت فقیہ کی روایت کے تعارض کے وقت مرجوح ہوگی، حنفیہ کے نزدیک یہ ترجیح اولیت کے لیے شرط ہے، جب راوی فقیہ کی روایت غیر فقیہ کے معارض ہو، اس وقت راوی فقیہ کی روایت قبول کی جائے گی اور غیر فقیہ کی روایت رد کردی جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قبول روایت کے لیے ضبط ظاہر کا ہونا شرط ہے اور یہ قول امام مالک کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔

(توضیح الأفكار: ۱/۱۱، مقدمة جامع الاصول: ۱/۹۹)

علامہ بزدویؒ (م: ۳۸۲ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۳۵۰ھ)، علامہ اکمل الدین بابرؒ (م: ۷۸۶ھ)، اور علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۳۰۰ھ) نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۳۸۲ھ) فرماتے ہیں:

الضبط نوعان: ضبط المتن بصيغته ومعناه لغةً، والثاني: أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشرعيةً، وهذا أكملها، والمطلق عن الضبط يتناول الكامل، ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة ومجازفة حجة؛ لعدم الضم الأول من الضبط، ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح وهو مذهبننا في الترجيح. (اصول بزدوی: ص/ ۱۵۲-۱۶۶)

علامہ سرخسیؒ (م: ۳۵۰ھ) فرماتے ہیں:

ثم الضبط نوعان: ظاهر وباطن، فالظاهر منه بمعرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة. والباطن منه بالوقوف على معنى الصيغة فيما يبتنى عليه أحكام الشرع وهو الفقه... ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت

غفلتہ إما خلقۃ أو مسامحة ومجازفة؛ لأن الضبط ظاہر لا یتیم عنہ عادۃً، وما یتكون شرطاً یراع وجودہ بصفة الكمال، ولهذا لم یتثبت السلف المعارضة بین رواية من لم یعرف بالفقہ، ورواية من عرف بالفقہ؛ لانعدام الضبط باطنا ممن لم یعرف بالفقہ. (اصول سرخسی: ۲۶۱/۱)

ملوظہ: بعض کتب حنفیہ کی عبارت سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ قبولیتِ روایت کے لئے ضبط ظاہر و باطن دونوں کو شرط قرار دیا ہے؛ جیسا کہ ابو زید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) ”تقویم الادلہ: ص ۱۸۷“ میں فرماتے ہیں: ”ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي هو الضبط ظاهراً و باطناً كالعدالة والعقل“ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ راوی کا فقیہ اور مجتہد ہونا شرط ہے، اور یہ جمہور کے خلاف ہے۔ اس سے بہت ساری روایات کا رد کرنا لازم آتا ہے۔ متأخرین نے اس وہم کو رد فرمایا ہے اور مولانا عبدالرشید نعمانی نے اس پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ (الامام ابن ماجہ: ۱۲۲-۱۳۱)

علامہ اکمل بابرؒ (م: ۸۶۷ھ) فرماتے ہیں:

أنَّ الثاني من الضبط كان مراداً كان الاجتهاد شرطاً لرواية الحديث واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله. والحق: أنَّ النوع الأول ضبط كامل، والثاني أكمل، والمطلق ينصرف إلى الأول.

(التقرير شرح أصول بزدوی: ۲۲۳-۲۲۲)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

أما الظاهر من الضبط فشرط لصحة أصل الرواية، حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقه.... والكامل منه شرط على الإطلاق؛ حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقہ، فلا يعارض روايته رواية الفقيه؛ بل

يترجح الثاني على الأول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الأول.

(التحقيق: ١٥٩، كشف الأسرار: ٤٣٤/٢)

**ملحوظہ:** انہیں جیسی سخت شرائط کی بنا پر امام اعظمؒ (م: ١٥٠ھ) سے نسبتاً کم احادیث مروی ہیں؛ اس لیے بعض متعصب محدثین نے آپ کی طرف یہ بات منسوب کر دی کہ آپ قلیل الحدیث ہیں، حالاں کہ آپ عارف بالحدیث ہے؛ لیکن آپ کا معیار بہت زیادہ سخت ہے، اسی کی طرف ابن خلدون نے بھی اشارہ کیا ہے۔ (دیکھیے: مقدمہ ابن خلدون: ٢٠٩-٢١٠)

### ضبط پہچاننے کا طریقہ:

راوی کا ضبط دو چیزوں سے پہچانا جاتا ہے: (١) وہ خود ائمہ نقاد کے مابین ضبط و اتقان میں معروف و مشہور ہو۔ (٢) اس کی روایت کا ان ثقہ راویوں کی روایت سے موازنہ کیا جائے، جو ضبط و اتقان میں معروف و مشہور ہوں، اگر اس کی روایت ان ثقات روات کی روایت کے موافق ہو، چاہے اکثر ہی میں موافق ہو اور روایت بالمعنی ہی کیوں نہ ہو، تو وہ ضابط مانا جائے گا اور اگر مخالفت زیادہ پائی جائے، تو پھر یوں سمجھا جائے گا کہ اس کے ضبط میں خلل ہے؛ لہذا اس کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

(التحریر لابن الہمام: ج ٣، ١٤٦/٢، نوافل الرحمت: ١٤٦/٢، ظفر اللمانی: ص: ٢٩٤)

### (٣) عادل ہونا:

عدالت ایک ایسا ملکہ ہے، جو انسان کو اس بات پر ابھارتا ہے کہ وہ تقویٰ اور مروت کا دامن لازم پکڑے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ٤٣٠) فرماتے ہیں:

قال الغزالي رحمه الله: (العدالة) هي عبارة عن استقامة السيرة والدين،

وحاصلہا یرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى  
والمرورة جميعا. (كشف الاسرار: ۲/۴۰، بدیع النظام: ۱۶۶)

علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

العدالة: وهي مفسرة بملكة تحمله على التقوى والانزجار عما يجعله  
فاسقا شرعاً أو خفيفا ذليلاً في أعين الناس. (ظفر الامانی: ۳۸۶)

راوی کی عدالت کی شرط اس لیے ہے کہ کوئی شخص اپنی خبر میں کذب سے معصوم نہیں  
ہے، گویا اس کی خبر میں جہتِ صدق متعین نہیں رہا، اب اس کی خبر کا جانبِ صدق اس کی  
عدالت کے ظہور سے ہی رائج ہوگا، یہ اس لیے ہے کہ کذب امر ممنوع ہے، اور جو چیزیں اس  
کے اعتقاد میں ممنوع ہے، ان سے احتراز کرنے اور بچنے سے کذب ممنوع کے احتراز پر  
استدلال کیا جائے گا، یا یہ کہ جب آدمی امر دنیا کے اندر کذب سے بچتا ہے، تو وہ بدرجہ اولیٰ  
امور دین اور احکام شرعیہ کے اندر کذب سے بچے گا۔ اس کے برعکس جب کوئی معاملات کے  
اندر عادل نہیں ہے اور ممنوعات سے اجتناب نہیں کرتا، تو اس کی وجہ سے اس کی خبر کے اندر  
جانب کذب رائج ہوگی، یہ اس لیے کہ ممنوع ہونے کے اعتقاد کے باوجود ان چیزوں کا  
ارتکاب کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ کذب ممنوع سے بھی پرہیز نہیں کرے گا اور جب اس کے  
اعتقاد کا اعتبار کیا جائے، تو اس کی خبر کے صدق ہونے پر دلیل ہے اور عدم عدالت کا اعتبار کیا  
جائے تو اس کی خبر میں کذب پایا جانا رائج معلوم ہوتا ہے، اب صدق و کذب میں تعارض  
واقع ہوا اور تعارض کے وقت توقف کرنا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب روایت کے اندر جانبِ صدق رائج ہو، تو جانبِ صدق  
روایت شرعی پر عمل کے لیے حجت بن جاتی ہے؛ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ خبر کے حجت بننے

کے لیے راوی میں عدالت کا ہونا شرط اور ضروری ہے۔

قاضی ابو زید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) عدالت کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) عدالت ظاہرہ - قاصرہ (۲) عدالت باطنہ - کاملہ۔

(۱) عدالت ظاہرہ: اس کا مطلب ہے ظاہر اسلام اور عقل کا صحیح سالم ہونا، پس جس میں یہ دو وصف پائے جائے، وہ عدالت ظاہرہ سے متصف ہو جاتا ہے، لہذا آدمی ظاہراً عادل بن گیا؛ کیوں کہ یہ دونوں وصف آدمی کو امور دین اور مروت میں استقامت پر ابھارتے ہیں اور معاصی کے ارتکاب اور حدود شرعیہ سے خروج سے روکتے ہیں؛ لیکن اس جیسی عدالت کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے راوی کی خبر حجت نہیں ہوتی؛ کیوں کہ اس کے مثل ایک ایسا ظاہری وصف اس راوی میں پایا جاتا ہے جو عدالت ظاہرہ کے معارض ہے اور وہ خواہش نفس ہے، جو راوی کو طریقہ استقامت پر قائم رہنے سے روکتی ہے، چنانچہ ہوئی (خواہش) عموماً عقل پر غالب رہتی ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتی، اور ہوائے نفس و عقل دونوں جمع ہونے کے بعد راوی من وجہ عادل ہوتا ہے اور من وجہ عدالت سے خالی رہتا ہے، جیسے کہ بچہ اور معتوہ آدمی دونوں من وجہ عاقل ہوتے ہیں، اور من وجہ عاقل نہیں ہوتے، اس وقت اس کی خبر میں صدق کے وجود اور عدم وجود میں وجہ ترجیح نہ ہونے کے سبب تردد ہوا، اسی وجہ سے راوی کی خبر میں جانب صدق کے رائج اور اس کی خبر کے حجت ہونے کے لیے عدالت باطنہ کو شرط قرار دیا گیا۔

(۲) عدالت باطنہ: شریعت کی منع کردہ چیزوں سے اجتناب کرنا، اسباب فسق سے

پاک ہونا، کبائر کا مرتکب نہ کرنا، اور صغائر پر مصر نہ ہونا۔

## عدالت باطنہ کی معرفت:

اس کی معرفت صرف آدمی کے معاملات پر نظر ڈالنے سے ہوتی ہے، پس جو آدمی اپنے اعتقاد کے مطابق ممنوعات کے ارتکاب سے بچتا ہے، وہ حدودِ شرعیہ کے اندر طریقہ استقامت پر قائم ہے۔ اور اسی عدالت باطنہ کی بنا پر اس کی خبر کے حجت کا فیصلہ کیا جائے گا۔ جو آدمی کبائر کا ارتکاب کرے گا، اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی، اور وہ متہم بالکذب ہو جائے گا اور اسی طرح وہ شخص، جو صغائر پر مصر ہو، تو اس کی عدالت بھی مجروح ہو جائے گی اور اس پر تہمت واقع ہوگی، اور جو آدمی صغائر میں مبتلا ہے؛ لیکن اس پر مصر نہیں ہے، تو وہ عادل ہی رہے گا اور اس کی خبر حجت کے دائرہ سے خارج نہیں ہوگی اور عدالت باطنہ کی شرط کی وجہ سے فاسق اور مستور العدالت کی خبر حجت نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ فاسق کے اندر عدالت بالکل ہے ہی نہیں اور مستور کے اندر کمال عدالت نہیں ہے۔

علامہ بزدویؒ (م: ۱۳۸۲ھ) فرماتے ہیں:

(العدالة) وهي نوعان أيضا: قاصر وكامل، أما القاصر مما ثبت عنه بظاهر الإسلام، واعتدال العقل. والكامل وهي لا تدرك ولا يعرفها إلا الله فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج والمشقة، وتصنع حدود الشريعة، وهو رجحان جمعة الدين والفعل على طريق الهوى والشهوة، فقليل: من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وإذا أصر على ما دون الكبيرة كان مثلها في وقوع الشبهة وجرح العدالة.

(اصول بزدوی: ص: ۱۶۶، اصول سرخسی: ۱/ ۲۶۳)

## قبولیت روایت کے لیے کون سی عدالت معتبر ہے؟

اکثر اصولیین احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ قبولیت روایت کے لیے راوی

میں عدالتِ باطنہ (کاملہ) ہونا شرط ہے، صرف عدالتِ ظاہرہ کافی نہیں ہے؛ لیکن احناف نے مستور کی روایت کو قبول کرنے کے سلسلے میں عدالتِ ظاہرہ پر اکتفاء کیا ہے، وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ وہ صدر اول یعنی قرونِ ثلاثہ میں سے ہو۔ (اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔)

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) وغیرہم نے عدالتِ باطنہ کو شرط قرار دیا ہے۔

قاضی ابوزید الدبوسیؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

العدالة أيضا نوعان: عدالة ظاهرة، وعدالة باطنة، يوقف عليها بالنظر في باطن معاملاتته. ولهذه العدالة - أي العدالة الباطنة - يصير الخبر حجة؛ لأن الظاهر الأول يعارضه ظاهر مثله، وهو هو النفس.

(تقويم أصول الفقه: ۲/۲۳۲)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

فعدل كامل العدالة وخبره حجة في إقامة الشريعة، والمطلق ينصرف إلى أكمل الوجهين. (اصول بزدوی: ص: ۱۶۶)

امام سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وعلى هذه العدالة (الباطنة) يبنى حكم رواية الخبر في كونه حجة.

(اصول سرخسی: ۱/۳۶۳)

خطیب بغدادیؒ (م: ۴۶۳ھ) ”عن أهل العراق“ کہہ کر احناف کی رائے ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک عدالتِ ظاہرہ اور ظاہر اسلام کافی ہے۔

(الکفاية: ص: ۸۱-۸۲)

غالباً خطیب بغدادی<sup>(م: ۴۶۳ھ)</sup> نے حنفیہ کی طرف اس رائے کو اس لیے منسوب کیا ہے؛ کیوں کہ ان کے شیخ ابوالحسن القدوری<sup>(م: ۴۲۸ھ)</sup> کا نظریہ یہ تھا کہ عدالت کے لیے ظاہر اسلام کافی ہے، چنانچہ امام قدوری اپنی کتاب ”التجريد“ میں فرماتے ہیں:

(مسئلة) أقل الحيض ثلاثة أيام “ظاهر الإسلام يكفى في عدالة الراوي

بالإتفاق). (التجريد: ۳۶/۱)

لیکن اصولیین احناف کی مذکورہ صراحت کے بعد صرف ”ظاہر اسلام“ پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا؛ بل کہ عدالت باطنہ شرط ہوگی۔

**کسی عادل کا، ضبط و حفظ میں غیر معروف راوی سے**

**روایت کرنا اس کی تعدیل کی دلیل ہوگی؟**

عادل کا ایسے راوی سے روایت کرنا، جس کا ضبط و حفظ غیر معروف ہو، کیا اس [غیر معروف] کی تعدیل شمار کی جائے گی؟ اس سلسلے میں تین اقوال ہیں:

(۱) جمہور محدثین فرماتے ہیں: یہ تعدیل کی دلیل نہیں ہے۔

(۲) جمہور احناف فرماتے ہیں: یہ تعدیل ہے۔

(۳) محققین احناف، بعض محدثین و اصولیین اور اصحاب شافعی فرماتے ہیں: اگر وہ

عادل؛ ثقہ ہی سے روایت کرتا ہو، تو تعدیل شمار ہوگی ورنہ نہیں۔ (تواعد فی علوم الحدیث: ص:

۲۱۳، بدیع النظام: ۱۶۹-۱۷۰، الاحکام فی اصول الأحکام: ۱۰۰/۲-۱۰۱)

امام ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، امام قدوری (م: ۴۲۸ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی



(م: ۴۳۰ھ)، فخر الاسلام بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۴۳۰ھ) وغیرہم فرماتے ہیں کہ تعدیل کی دلیل ہوگی۔

امام ابو بکر جصاص (م: ۴۷۰ھ) فرماتے ہیں: ما یرویہ من لا یعرف ضبطہ وإتقانہ، ولیس بمشہور بحمل العلم إلا أن الثقات قد حملوا عنه، فیکون حملهم عنه تعدیلاً منهم له۔ (الفصول فی الأصول: ۲۵/۲)

امام قدوریؒ (م: ۴۲۸ھ) فرماتے ہیں: روایۃ الأئمة تعدیل۔

(التجريد: ۱/۱۸۱، مسألة الوضع من مس الذكر)

قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)؛ معقل بن سنان الأشجعیؒ کی حدیث پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں: روایۃ المشهور بالعدالة عنه من غیر رد علیہ، تعدیل إیاه۔

(تقویم أصول الفقه: ۲/۲۱۹)

فخر الاسلام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) معقل بن یسار کے بارے میں فرماتے ہیں: وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبیر والحسن فثبت بروایتهم عدالته۔ (أصول بزدي، ص: ۱۶۰، كشف الأسرار: ۲/۷۱۷)

ان ائمہ احناف کی عبارتوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی عادل کا کسی ایسے راوی سے روایت کرنا، جو حفظ و ضبط میں غیر معروف ہو، اس کی تعدیل کی دلیل ہوگی؛ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا تعلق قرون ثلاثہ سے ہو، نہ کہ قرون ثلاثہ کے بعد سے، اگر قرون ثلاثہ میں ہے، تو اس کی روایت مقبول ہوگی اور اگر قرون ثلاثہ کے بعد ہے، تو جب تک ائمہ میں سے کسی کی کوئی صراحت نہ ہو، روایت قبول نہیں کی جائے گی، اگر کسی نے اس کی عدالت کی گواہی دی، تو روایت قبول کی جائے گی۔

قرون ثلاثہ کی قید، مذہب حنفی کے زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے، اس کو علامہ ظفر احمد

عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) نے بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: لیکن ینبغی تقييده بالقرون الثلاثة.  
(قواعدنی علوم الحديث: ص: ۲۱۵)  
ابن الحنبلی (م: ۹۷۱ھ) ”قفوالأثر“ میں فرماتے ہیں: والذي ینبغی أن یكون  
مذهبننا: قبوله وإن أبهم بغير لفظ التعديل، ولكن بمثل الشرط الذي اعتبرناه في  
المرسل. (قفوالأثر: ص: ۸۵)

چنانچہ جس طرح مرسل و مستور میں قرون ثلاثہ کا لحاظ کیا گیا، اس طرح اس باب  
میں بھی قرون ثلاثہ کا لحاظ کیا جائے گا۔

بعض متاخرین احناف فرماتے ہیں: اگر عادل کی عادت یہ رہی ہے کہ وہ عادل وثقتہ  
ہی سے روایت کرتے ہیں، تو یہ تعدیل کی دلیل ہوگی ورنہ نہیں۔ ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ)،  
علامہ آمدی (م: ۷۱۲ھ)، امام غزالی (م: ۵۰۵ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، ملا بہاری (م: ۱۱۱۹ھ)،  
بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) وغیرہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (بدیع النظام: ص: ۱۶۹-۱۷۰، الاحکام فی اصول  
الاحکام: ۱۰۰/۲-۱۰۱/۱، المستصفی: ۱۲۰/۱، التقریر: ص: ۳۲۰، مسلم الثبوت: ۲/۲، فواتح الرحموت: ۲/۱۸۶)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عادل کا کسی ایسے راوی سے روایت کرنا، جو ضبط و حفظ میں غیر  
معروف ہو، اس سلسلے میں تین اقوال ہیں، (جو شروع میں گزر چکے) علامہ ظفر احمد عثمانی  
(م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں کہ پہلا قول احتیاط پر مبنی ہے۔ دوسرا قول باعتبار دلیل کے زیادہ  
مضبوط ہے اور تیسرا قول عدل اور میانہ روی کے زیادہ مناسب ہے۔

چنانچہ وہ رقم طراز ہیں: قلت: الأول: أحوط، والثاني: أقوى وأوثق دليلاً،  
والثالث: أعادل وأوسط. (قواعدنی علوم الحديث: ص: ۲۱۵)

## (۴) مسلمان ہونا:

قبولِ روایت کے لیے شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو، چنانچہ حدیث رسول ﷺ کے سلسلے میں کافر کی خبر قبول نہیں کی جائے گی۔

”اسلام“ شرطِ ادا ہے، نہ کہ شرطِ تحمل، چنانچہ بہت سے صحابہؓ نے اسلام لانے سے پہلے تحملِ حدیث کیا اور اسلام لانے کے بعد اس کو ادا کیا، اس کو قبول کیا جائے گا جیسے جبیر بن مطعمؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”سمعت رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - یقر بالطور بالمغرب“۔ (متفق علیہ)

جبیر بن مطعمؓ نے اپنے اسلام لانے سے پہلے تحملِ روایت کیا اور اسلام لانے کے بعد اس کو ادا کیا، اس کو بغیر کسی شک و شبہ کے قبول کیا گیا۔ (ظفر الامانی، ص: ۵۰۱، ☆ التحریر: ۳۱۳)

مسلمان ہونا بھی دو طرح کا ہے: (۱) ظاہری مسلمان، شرائعِ اسلام اور عقائدِ اسلام سے کوسوں دور۔ (۲) ایمان باللہ کے ساتھ ساتھ، اس کی صفات و اُسماء پر بھی ایمان ہے، اس کے ملائکہ، کتابیں اور اس کے رسولوں کا اقرار، بعثت بعد الموت اور اچھی بُری تقدیر پر ایمان اور اس کے احکام و شرائع کا اقرار، یہ حقیقی معنوں میں مسلمان ہے۔ اور قبولِ روایت کے لیے اسلام باطن یعنی ان چیزوں کا ہونا شرط ہے، صرف ظاہر پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ قبولِ خبر کے لیے اسلام باطن کا ہونا شرط ہے اور اسی کی طرف علامہ عبدالعزیز بخاری، علامہ سرخسیؒ وغیرہ نے اشارہ فرمایا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

فیشرط الکمال الذی لا یؤدی الی الحرج و هو أن یمصدق یقر إجمالا بما

يجب الإيمان به فهذا القدر يكفي لثبوت الإيمان حقيقة. والمطلق من هذا يقع على الكامل أيضا، يعني لا يكتفى في الإسلام بظاهر الإسلام، وهو القسم الأول؛ بل يشترط فيه الكمال والبيان، إجمالا كما في سائر الشروط. (كشف الأسرار: ۲/۴۹-۴۸)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

الإسلام - وهو نوعان أيضا - ظاهر، وباطن. فالظاهر يكون بالميلاد بين المسلمين والنشوء على طريقتها شهادة وعبادة. والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو بصفاته، وأسمائه، والإقرار بملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، والقدر خير وشره، من الله تعالى، وقبول أحكامه وشرائعه. فمن استوصفت فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقة. (أصول سرخسی: ۱/۲۶۴)

### مروی سے متعلق شرائط:

(۱) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہوگی، جب کہ وہ سنت مشہورہ (خواہ قولی ہو، یا فعلی) کے خلاف نہ ہو؛ اس لیے کہ دو دلیلوں میں سے اس دلیل پر عمل کیا جاتا ہے، جو قوی تر ہو، خبر واحد کا سنت مشہورہ کے خلاف ہونا علامت ہے کہ یہ قوی نہیں ہے۔

(۲) خبر واحد اس عمل متواتر کے خلاف نہ ہو، جو صحابہ اور تابعین میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، خواہ وہ کسی بھی شہر میں سکونت پذیر ہوں، اس میں کسی شہر کی کوئی تخصیص نہیں۔

(۳) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے، جب کہ کتاب اللہ کے عموماً و ظواہر کے خلاف نہ ہو؛ اس لیے کہ کتاب اللہ کے ظواہر و عموماً قطعی الدلالت ہیں اور قطعی، ظنی پر

مقدم ہوتا ہے، ہاں خبر واحد کتاب اللہ کے ظاہر کے خلاف نہ ہو، بل کہ قرآن کی شرح و تفسیر پر مشتمل ہو، تو امام ابو حنیفہؒ اس پر عمل کرتے ہیں؛ اس لیے کہ شرح و تفسیر کے بغیر آیت قرآن کسی بات پر دلالت نہیں کر سکتی۔

(۴) خبر واحد قیاس جلی کے خلاف ہو، تو قبول ہوگی، جب کہ اس کا راوی فقیہ ہو، راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال ہے کہ راوی نے روایت بالمعنی کی ہو اور اس سے اس میں غلطی سرزد ہوگئی ہو۔

(۵) خبر واحد کا تعلق ایسے امور سے نہ ہو، جو عام لوگوں کو پیش آتے ہیں، مثلاً: حدود و کفارات، جوادی شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

(۶) عہد سلف میں کسی عالم نے اس حدیث پر جرح و قدح نہ کی ہو، نیز یہ کہ حدیث کے راوی نے کسی دوسرے صحابی کے اختلاف کی وجہ سے اس پر عمل کو ترک نہ کیا ہو۔

(۷) قبولیت خبر واحد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت حدیث کے خلاف نہ ہو۔

(۸) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہوگی، جب کہ اس کا راوی دیگر ثقہ روایات کے خلاف اس حدیث کی سند یا متن میں کوئی اضافہ نہ کر رہا ہو، اگر وہ اضافہ کرے، تو احتیاط کے پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے ثقات کی روایت پر عمل کیا جائے۔

(تأنیب الخطیب: ۳۰۰، قواعد فی علوم الحدیث: ۱۲۶)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (۱۳۹۴ھ) بعض شرطوں کی تفصیل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: کہ راوی کے عادل و ضابط ہونے کے باوجود حنفیہ کے نزدیک حجت حدیث کے لیے شرط یہ

ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ وغیرہ کے مخالف نہ ہو۔ (قواعد: ۱۲۶)

علامہ زاہد الکوثریؒ (م: ۷۱۳ھ) فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک خبر کو قبول کرنے کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ خبر چاہے مسند ہو یا مرسل، جن اصولوں پر اجماع ہو چکا ہے، ان سے تجاوز نہ کیا جائے، نیز فرماتے ہیں کہ فقہاء نے کتاب و سنت وغیرہ سے ان اصولوں کو جمع کرنے میں بڑی محنت کی، یہاں تک کہ ان کے پاس چند اصول جمع ہو گئے، وہ ان اصولوں پر اخبار آحاد کو پیش کرتے تھے۔ اگر وہ اخبار آحاد ان اصولوں کے موافق نہ ہوتے، تو وہ لوگ قوی دلیل کے مقابلے میں اس کو کمزور سمجھتے اور یہی اصل اصول ہے، یہاں یہ بات واضح رہے کہ یہ اصول وقواعد کلیہ سب کے سب کتاب و سنت سے ہی مأخوذ ہیں۔

امام طحاویؒ (م: ۳۲۱ھ) نے اپنی کتاب میں ان اصولوں کی بہت زیادہ رعایت کی ہے، جو بتحر فی العلوم نہ ہو، وہ یہی گمان کرے گا کہ امام طحاویؒ نے بعض روایات کو بعض پر ترجیح دینے میں قیاس و آراء سے کام لیا ہے، حالاں کہ یہ ایسے اصول ہیں کہ فقہ میں مہارت رکھنے والا اور اس کی تہ میں جانے والا ہی اس میں ضعف کی جگہوں اور روایات کی کمزوری کو پہچان سکتا ہے۔ (فقاہل العراق وحدۃ شہم: ۴۶، تانیب الخطیب: ۱۵۲)

**محدثین کے نزدیک قبولیت خبر واحد کی شرطیں:**

محدثین کے نزدیک قبولیت خبر واحد کے لئے وہی شرطیں ہیں جو تعریف حدیث صحیح میں مذکور ہے یعنی سند متصل ہو، راوی تام الضبط ہو، عادل ہو، روایت شذوذ و علت سے پاک ہو۔ پھر عدالت کی مختلف اقسام ہیں: اسلام، بلوغیت، عقل، تقویٰ، اتصاف

بالرؤة، ضبط صدر، ضبط کتابت۔ (نزہۃ النظر: ۷۷، بقوالاثر: ۸۷، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۳)  
 خلاصہ کلام یہ ہے کہ قبولیت خبر واحد کے لئے حنفیہ کے نزدیک محدثین کی شرائط  
 کے علاوہ اور بھی کچھ شرائط ہیں، اور یہی شرائط منہج حنفیہ و محدثین کے مابین نقد اخبار میں  
 فوارق اساسیہ شمار کی جاتی ہے، اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی۔

# دوسرا باب انقطاع فی الحدیث: مجمل اقسام



## انقطاع ظاہر و باطن

حنفیہ انقطاع فی الحدیث کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

[۱] انقطاع ظاہر [۲] انقطاع باطن

[۱] انقطاع ظاہر یعنی جو مرسل ہو، اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) جس کو صحابی نے مرسل روایت کیا ہو۔

(۲) جس کو اہل قرن ثانی و ثالث مرسل روایت کرے۔

(۳) جسے عادل راوی ہر زمانہ میں مرسل روایت کرے۔

(۴) جو ایک طریق سے مرسل مروی ہو اور دوسرے طریق سے متصل۔

[۲] انقطاع باطن یعنی من حیث المعنی جس میں انقطاع ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انقطاع بالمعارضۃ، یعنی جب دو حدیثوں میں تعارض ہوتا ہے، تو اگر نسخ منصوص

کا وجود نہیں ہے، تو ترجیح کا عمل اختیار کیا جاتا ہے، اس ترجیحی عمل کے سلسلے میں حنفیہ کا موقف

انتہائی احتیاط پر مبنی ہے، چنانچہ وہ دیگر ادلہ شرعیہ سے موازنہ ضروری سمجھتے ہیں، اگر وہ ان

ادلہ شرعیہ کے مخالف ہے، تو وہ مردود و منقطع ہے، اس کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) عرض الحدیث علی القرآن

(۲) عرض الحدیث علی السنة المشہورۃ

(۳) عرض خبر الواحد علی ماتعم بہ البلوی

(۴) یکون حدیثاً قد أعرض عنه الأئمة فی الصدر الأول

(۵) عرض الحدیث علی القواعد الكلية الثابتة فی الشرع

(۶) استمرار حفظ الراوي لمرويه من آن التحمل إلى الأداء

(۷) عرض الحديث على العمل المتوارث في الأمة

[۲] ناقل میں کچھ کمی اور نقصان کی وجہ سے انقطاع، اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مستور کی خبر۔

(۲) فاسق کی خبر۔

(۳) صبی، معتوہ، غافل اور متساهل کی خبر۔

(۴) صاحب بدعت کی خبر۔

(اصول بزدوی: ج ۱: ۱۷۱-۱۸۱، کشف الأسرار: ۳/۲۰-۲۸، اصول سرخسی: ۱/۲۶۹، ۲۸۰)

**محدثین و احناف کے مابین تقسیم باعتبار انقطاع کا اجمالاً موازنہ و خلاصہ:**

(۱) حنفیہ کے نزدیک انقطاع سند و متن دونوں کو شامل ہے، جب کہ محدثین کے نزدیک انقطاع سند کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) محدثین و احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرسل، منقطع کے اقسام میں سے ہے، اگرچہ اس کی تعریف و حکم کے سلسلے میں دونوں کا نظریہ الگ الگ ہے۔

(۳) حنفیہ کے نزدیک انقطاع کی یہ تقسیم ”ظاہر و باطن“ سے معروف ہے، جب کہ محدثین کے یہاں یہ تقسیم ”ظاہر و خفی“ کے نام سے جانی جاتی ہے۔

(۴) انقطاع بالمعارضہ اور اس کی اقسام بیان کرنے میں حنفیہ منفرد ہیں (اس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آئے گی) محدثین نے شد و ذو علت کی بحث میں اس سے متعلق مختصر بحث کی ہے؛ لیکن وہ احناف کے مقصد کے علاوہ ہے۔

(۵) راوی میں کسی قسم کی کچر کا پایا جانا، مثلاً ضبط، عدالت وغیرہ؛ محدثین کے

نزدیک اس کا تعلق اسباب طعن سے ہے، انقطاع سے نہیں، اسی لیے مباحث طعن میں اس سلسلے میں بحث کی جاتی ہے۔

(۶) محدثین نے انقطاع فی السند کی متعدد تقسیمات کی ہیں، اور ہر ایک کو الگ الگ نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ حنفیہ کل تقسیمات پر منقطع یا مرسل کا اطلاق کرتے ہیں۔ محدثین و حنفیہ کے منہج کے مابین انقطاع کے سلسلے میں اتفاق و اختلاف سے متعلق کچھ گفتگو کرنے کے بعد آئندہ صفحات میں ”انقطاع ظاہر و باطن“ پر مفصل روشنی ڈالی جائے گی۔

# تیسرا باب انقطاع ظاہر و باطن: تفصیلی اقسام

## فصل اول: انقطاع ظاہر

[مبحث اول: محدثین و احناف کے نزدیک انقطاع]

محدثین کے نزدیک انقطاع:

انقطاع قطع سے ماخوذ ہے باعتبار لغت کسی چیز کا کسی دوسری چیز سے جدا ہونا، وصل و اتصال کی ضد ہے، محدثین کے نزدیک مقصود سلسلہ اسناد میں سقط کا واقع ہونا ہے، اور اس کی متعدد قسمیں ہیں:

(۱) منقطع: وہ حدیث ہے جس میں درمیان سند سے ایک راوی یا ایک سے زائد راوی محذوف ہو؛ البتہ مسلسل محذوف نہ ہو بلکہ الگ الگ جگہ سے محذوف ہوں۔  
(۲) معضل: وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو یا دو سے زائد راوی مسلسل محذوف ہوں۔

(۳) معلق: وہ حدیث ہے جس کی سند کے شروع سے ایک یا چند یا سبھی راوی مسلسل محذوف ہوں۔

(۴) مدلس: وہ حدیث ہے جس میں راوی اپنے استاذ کو حذف کر کے مافوق سے اس طرح روایت کرے کہ استاذ کا محذوف ہونا معلوم نہ ہو بلکہ یہ محسوس ہو کہ مافوق ہی سے سنا ہے۔

(۵) مرسل: وہ حدیث ہے جس کی سند کے آخر سے تابعی کے بعد راوی محذوف ہو؛ خواہ تابعی بڑے رتبہ کا ہو یا چھوٹے درجہ کا ہے۔

حکم: اکثر محدثین حدیث مرسل کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔

امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) کے نزدیک چند شرطوں کے ساتھ مقبول ہے:

(۱) کسی دوسرے طریق و سند سے متصلاً مروی ہو۔ (۲) یا مرسل مروی ہو؛ مگر ارسال کرنے والا اور اس کے اساتذہ و رواۃ سند پہلی مرسل کے رواۃ سے الگ ہوں، یعنی دو مختلف مرسل روایت ہو، جس کا مضمون ایک ہو۔ (۳) کسی صحابی کے قول کے موافق ہو۔ (۴) یا اکثر اہل علم کے مضمون کے مطابق ہو۔ (۵) یا مرسل عادل ہوں۔

**ملحوظہ:** مالکیہ کے نزدیک بھی مرسل حجت ہے؛ جبکہ ثقہ راوی ثقہ سے ارسال کریں، اور یہی اکثر حنابلہ کی رائے ہیں، اور یہی صحیح ہے۔

(احکام الفصول: ۳۴۹، شرح علل الترمذی: ۵۴۳)

## [مبحث ثانی]

### حنفیہ اور احادیث مرسلہ

#### مرسل:

ہر وہ حدیث ہے، جس کی سند متصل نہ ہو، یعنی اس کے تمام راوی مذکور نہ ہوں، خواہ اس کی کوئی بھی صورت ہو یعنی شروع کا راوی مذکور نہ ہو یا اخیر کا، اور ایک یا دو مذکور نہ ہوں یا تمام، پے در پے مذکور نہ ہوں یا الگ الگ، گویا ”مردود بسبب سقوط از سند“ کی تمام صورتیں ان کے نزدیک ”مرسل“ کہلاتی ہے۔

ابن الحسینؒ (م: ۹۷۱ھ) ”قفا لا اثر“ میں فرماتے ہیں:

ونقل السراج الهندي من أصحابنا، أن المرسل في اصطلاح المحدثين هو قول التابعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن ما سقط من رواه قبل التابعي واحد: يسمى منقطعاً، أو أكثر: يسمى معضلاً، فلم

یذکر المعلق عنهم، لا لأنهم لم یسمع اسمه منهم؛ بل لأنه إما منقطع، أو معضل. قال: والکل یسمى مرسلًا عند الأصولین. (قفوالاثر: ص: ۶۹-۷۰، کشف الأسرار: ۶-۵/۳، شرح شرح النخبة: ۴۰۰-۴۰۱، حسامی: ص: ۶۴-۶۵)

## (۱) مرسل صحابی:-

وہ حدیث ہے، جس میں حضور ﷺ سے متعلق کوئی چیز کسی ایسے صحابی کے واسطے سے منقول ہو، جنہوں نے خود نہ تو اس کا مشاہدہ کیا ہو اور نہ براہ راست سنا ہو، خواہ کم عمری کی وجہ سے، یا تاخیر سے اسلام لانے کی وجہ سے، یا موقع پر موجود نہ ہونے کی وجہ سے۔

حکم: علامہ بزدویؒ (م: ۸۲ھ)، علامہ نسفیؒ (م: ۷۱۰ھ) اور ابن الحسینؒ (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں کہ: جمہور محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مراسیل صحابہ مقبول ہے۔

علامہ بزدویؒ (۸۲ھ) فرماتے ہیں: أما القسم الأول (أي ما أرسله الصحابي)

فمقبول بالاجماع. (أصول بزدوی: ص: ۱۷۱)

ابن الحسینؒ (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: المختار في التفصيل: قبول مرسل

الصحابي إجماعاً. (قفوالاثر: ۶۷)

امام سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة

أنها حجة. (أصول السرخسي: ۲۶۹/۱)

حنفية کا محدثین کے ساتھ اس میں اتفاق ہے۔

مثال: عبد اللہ بن عباسؓ کی مرویات اس قسم سے متعلق ہے، نعمان بن بشیرؓ کے

متعلق کہا گیا ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے مباشرةً صرف ایک حدیث: إن في الجسد

لمضغة“ سنی ہے، ان کی باقی مرویات دوسرے کے واسطے سے ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/۱۶۱)

### [مبحث ثالث]

#### (۲) مرسل اہل قرن ثانی و ثالث:

حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ اہل قرن ثانی و ثالث (تابعین و تبع تابعین) کی مرسل روایت مقبول ہے؛ اس لیے کہ ان کی عدالت کی گواہی خود آپ ﷺ نے دی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونہم، ثم الذین یلونہم“۔ (بخاری، رقم الحدیث: ۲۶۵۲، و مسلم، رقم الحدیث: ۲۵۳۲)

علامہ بزدوی (م: ۳۸۲ھ)، علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ) اور شارحین اصول بزدوی و نسفی، نیز ابن الحسنبی (م: ۹۷۱ھ)، علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اہل قرن ثانی و ثالث کی مرسل مطلقاً مقبول ہے۔

علامہ بزدوی (م: ۳۸۲ھ) فرماتے ہیں:

وأما إرسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا. (اصول بزدوی: ص: ۱۷۱)

ابن الحسنبی (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں:

والمختار في التفصيل: قبول مرسل الصحابة إجماعاً، ومرسل أهل

القرن الثاني والثالث عندنا - أي الحنفية - مطلقاً. (فتاویٰ: ۶۷)

علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں:

وبهذا علم أن كون الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم جرح في مرسل

من هو دون القرون الثلاثة، وأما أهل القرون الثلاثة فمرسلهم مقبول

عندنا مطلقاً. (فتاویٰ علوم الحدیث: ص: ۱۳۹)



دوسری طرف امام ابوبکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ)، علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) اور علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں: اہل قرن ثانی وثالث (تابعین و تبع تابعین) کی مرسل روایت مقبول و لائق احتجاج ہے؛ بشرطیکہ ارسال کرنے والا یعنی اپنے سے اوپر کا نام ذکر نہ کرنے والا ثقہ (معتمد) ہو اور کسی معتمد سے ہی ارسال کرے۔

امام ابوبکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) کی صراحت ہے:

مذهب أصحابنا: أن مراسيل الصحابة والتابعين مقبولة، وكذلك عندي: قبوله في أتباع التابعين، بعد أن يعرف بإرسال الحديث عن العدول الثقات. وقال: والصحيح عندي، وما يدل عليه مذهب أصحابنا، أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول، ما لم يكن الراوى ممن يرسل الحديث عن غير الثقات. (الفصول في الأصول: ۲/۳۱-۳۰)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وأصح الأقاويل في هذا ما قاله أبوبكر الرازي أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة مالم يعرف منه الرواية مطلقاً عن ليس بعدل ثقة.

(أصول السرخسي: ۲/۲۷۲)

علامہ ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں:

ويشترط عند محققي هذا المذهب: كون المرسل من أهل القرون الثلاثة التي شهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بخيريتها، وإنشاء الكذب بعدها، وكون المرسل ثقةً، وكونه متحرياً لا يرسل إلا عن الثقات، فإن لم يكن في نفسه ثقة، أو لم يكن محتاطاً في روايته، مرسله

غیر مقبول بالائتفاق۔ (ظفر الہامی: ص: ۳۵۱)

## قول رائج:

چنانچہ امام ابو بکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) اور علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ تابعین و تبع تابعین کی مرسل روایت مقبول اور لائق احتجاج ہے، بشرطیکہ ارسال کرنے والا غیر ثقات سے روایت میں مطلقاً معروف نہ ہو، یہی زیادہ رائج اور امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے منہج سے زیادہ قریب ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) ان حضرات کی مرسل کو قبول کرتے تھے، جو ثقات سے ارسال کرنے میں معروف ہیں اور وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ثقہ کے درجہ میں ہیں، جن کی طرف شک سرایت نہیں کر سکتا، امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کا کسی سے روایت کرنا اور ان کی مرسل کو قبول کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) مطلقاً مرسل کے قبول کرنے کے قائل تھے، بلکہ دیکھا جائے گا کہ تابعین یا تبع تابعین ثقہ ہے یا نہیں اور ثقہ سے ہی ارسال کرتے ہیں یا ضعیف سے بھی ارسال کرتے ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کی طرف اس قول کو منسوب کرنا کہ ”امام صاحب، بغیر کسی قید و شرط کے، تابعین اور تبع تابعین کی مرسل روایت کو مطلقاً معتبر اور حجت مانتے ہیں“ صحیح نہیں ہے۔

امام محقق الفناری (م: ۸۸۶ھ) شرائط مرسل کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

أن يعلم من حال الراوي أنه لا يرسل بروايته إلا عن عدل، وهذا صحيح و موافق لمذهبنا؛ لأن كلامنا في مثله ..

(فصول البدائع في أصول الشرائع: ۲/ ۲۵۸)

علامہ شمسؒ (م: ۸۷۲ھ) فرماتے ہیں:

ثم هو حجة يجب العمل به عند أبي حنيفة ومالك وأتباعهما، بشرط أن

يكون التابع لا يرسل إلا عن الثقات، حتى لو كان يرسل عن الثقات  
 وغيرهم لا يكون مرسله حجة باتفاق. (العلي الرتبة: ص: ١٤٠-١٦٩)  
 اس شرط کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب ”لمحات فی اصول الحدیث“ فرماتے ہیں:  
 وينبغي التنبيه إلى أن احتجاج مالك وغيره بالمرسل معتبر بأن يكون  
 التابعي لا يروي إلا عن الثقات فقط، فإن كان ممن لا يحتز و يرسل عن  
 غير الثقات، فلا خلاف في رد ذلك المرسل وعدم الاحتجاج به.  
 (لمحات فی اصول الحدیث: ص: ٢٢٨، سلم الوصول: ٣/١٩٩)  
 علامہ عبدالحی لکھنویؒ (م: ١٣٠٤ھ) فرماتے ہیں:  
 ومن حکم من أصحاب هذا المذهب بقبول المرسل مطلقاً، من غير  
 قيد، فقد توسع توسعاً غير مرضي وجاوز عن الحد كما بالغ مبالغه غير  
 مرضية. (ظفر الأمانی: ص: ٣٥١)

## [مبحث رابع]

### ۳- قرون ثلاثہ کے بعد والوں کی مرسل روایت کا حکم:

قرون ثلاثہ کے علاوہ کی مرسل روایت کے سلسلے میں احناف مختلف ہیں، امام ابو الحسن  
 کرخیؒ (م: ٣٢٠ھ) کا مذہب یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل کی مرسل روایت مقبول ہے، چاہے  
 وہ قرون ثلاثہ کے ہوں یا قرون ثلاثہ کے بعد کے۔ ابوالیسر بزدویؒ (م: ٣٩٣ھ) اور علامہ  
 نسفیؒ (م: ٤١٠ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(اصول ابی الیسر: ص: ١٢٤-١٢٨، کشف الاسرار: ٢/٣١)

چنانچہ امام ابو الحسن کرخیؒ (م: ۳۴۰ھ) فرماتے ہیں: قبول المرسل من العدل سواء كان من القرون الثلاثة أو بعدها.

عیسیٰ بن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) کا مذہب یہ ہے کہ قرون ثلاثہ کے عادل کی مرسل روایت مقبول ہے، اور قرون ثلاثہ کے بعد دیکھا جائے گا اگر وہ ائمہ دین میں سے ہے، جرح و تعدیل کے احکام سے واقف ہے، تب تو ان کی مرسل مقبول ہے ورنہ نہیں۔ علامہ بزدویؒ (م: ۸۸۲ھ)، ابن الساعاتیؒ (م: ۶۰۴ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ)، ابن قطلوبغاؒ (م: ۸۷۹ھ) اور ملا علی قاریؒ (م: ۱۰۱۳ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول بزدوی، ص: ۱۷۱، بدیع النظام، ص: ۱۷۹، کشف الاسرار: ۱۷۳، خلاصۃ الافکار، ص: ۱۳۴، توضح المسالی، ص: ۳۲۷-۳۲۸)

عیسیٰ بن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) فرماتے ہیں:

مرسل العدل مقبول من القرون الثلاثة ، أما بعدها فإن كان من أئمة الدين ، عارفا بالجرح والتعديل قبل وإلا فلا . (اصول بزدوی، ص: ۱۷۱)

امام ابوبکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

كان الغالب على أهل الزمان الفساد والكذب ، لم نقبل فيه إلا خبر من عرفناه بالعدالة والصدق والأمانة . (الفصول في الأصول: ۳۰/۲)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر مرسل روایت تبع تابعی کے بعد کے لوگوں کی ہو اور راوی عادل وثقہ ہو، اور جرح و تعدیل کے احکام سے واقف ہو، تو قبول کی جائے گی اور اگر دوسروں کی ہو، تو تحقیق و اعتماد کے بعد ہی قبول کی جائے گی۔ (نواج: ۱۷۴/۲-۱۷۵)

## مرسل کی مثال:

گذشتہ صفحات میں بھی آچکا ہے کہ اصطلاحات کے تفاوت سے احکام میں تفاوت پیدا ہوتا ہے، ذیل میں مثالوں سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

(۱) ابو بکر بن عبد الرحمن بن ام الحکم سے مروی ہے: اَنَّ رجلاً سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن امرأة كان زنا بها في الجاهلية أينكح الآن ابنتها؟ قال عليه السلام: ”لا أرى ولا يصح لك أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما أطلعت عليه عنها“.

دوسری روایت، جو ابوبہانی سے مروی ہے، اس میں ہے:

قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ”من نظر إلى فرج امرأة، لم تحل له أمها ولا ابنتها“۔ (فتح الباری: ۱۵۹/۹)

ابن حزمؒ (م: ۵۶۲ھ) دونوں روایت اپنی کتاب ”المحلی“ میں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: دونوں روایت مرسل ہیں۔ مزید فرماتے ہیں کہ مرسل حجت نہیں ہے اور دونوں روایت اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جس طرح نکاح حلال سے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں، اس طرح زنا سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔

زنا کی وجہ سے نکاح کی حرمت کے سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، بعض حضرات (ان میں امام شافعی وغیرہ ہیں) کہتے ہیں کہ زنا کی وجہ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

بعض کے نزدیک نکاح کی طرح زنا بھی سبب حرمت ہے، اور یہی امام ابو حنیفہؒ

(م: ۱۵۰ھ)، سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ)، امام اوزاعیؒ (م: ۱۵۷ھ) اور امام احمدؒ (م: ۲۴۱ھ) وغیرہ کا

قول ہے۔ اور ابن حزمؒ (م: ۴۵۶ھ) کے نزدیک حرمت صرف مزنیہ عورت کے تناسل [فروع] یعنی اس عورت سے پیدا ہونے والی اولاد میں ثابت ہوگی، اس کے علاوہ میں نہیں، جیسا کہ ان کے یہاں نکاح میں ہوتا ہے۔

اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ جو حضرات حدیث مرسل کو حجت نہیں مانتے، جیسا کہ امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) وغیرہ، وہ زنا کو نکاح کی طرح سبب حرمت نہیں کہتے اور جو حضرات زنا کو نکاح کی طرح سبب حرمت مانتے ہیں، جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور امام احمد وغیرہ، اگرچہ دونوں روایت مرسل ہیں؛ لیکن مرسل ان کے یہاں حجت ہے؛ لہذا انہوں نے ان روایتوں پر عمل کیا۔ (الحلی: ۶/۶۵۰، بدایۃ المجتہد: ۲/۳۴، المغنی لابن قدامہ: ۷/۳۹-۴۰)

### مرا سیل ابراہیم نخعی:

مرا سیل کو قبول کرنا اور ان کا اعتبار کرنا؛ احناف و مالکیہ کے نزدیک اس کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہے، احناف نے مرا سیل ابراہیم نخعیؒ (م: ۹۶ھ) سے بہت ہی زیادہ استفادہ کیا ہے اور اس کا اندازہ امام ابو یوسفؒ (م: ۱۸۲ھ) و امام محمدؒ (م: ۱۸۹ھ) کی کتاب الآثار سے لگایا جاسکتا ہے۔

علامہ سیوطیؒ (م: ۹۱۱ھ) علامہ قرافیؒ (م: ۶۸۴ھ) کے حوالے سے، قبول مرا سیل کے سلسلے میں رقم فرماتے ہیں: رہی بات مرا سیل نخعیؒ (م: ۹۶ھ) کی، تو ابن معین (م: ۲۳۳ھ) فرماتے ہیں کہ مرا سیل ابراہیم مجھے مرا سیل شعبیؒ کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے۔ مزید فرماتے ہیں: مرا سیل ابراہیم نخعیؒ مجھے زیادہ پسند ہے۔ مراسلات سالم بن عبد اللہ، قاسم اور سعید بن المسیب کے مقابلہ میں، امام احمد فرماتے ہیں: لا بأس بہ۔ (تدْرِیب الراوی: ۱۶۹)

مرا سیل نخعی کے قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی (م: ۹۶ھ) بہ ذات خود فرماتے ہیں: جب میں کہوں: قال عبد اللہ، تو وہ [روایت] متعدد طرق سے مروی ہوتی ہے۔ (حوالہ بالا)

فقہاء احناف کے نزدیک بہت سے مسائل و احکام کی بناء مرا سیل ابراہیم نخعی پر ہے، جیسے: ”تہقہ فی الصلاۃ“ سے نقض وضو کا مسئلہ، چنانچہ دارقطنی میں ہے:

عن أسامة - رضي الله تعالى عنه - كنا نصلی خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فجاء رجل ضرير البصر، فتردى في حفرة كانت في المسجد فضحك ناس من خلفه، فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة. (دارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب أحادیث القہقہ فی الصلاۃ وعللہا)

در حقیقت مرا سیل ابراہیم نخعی (م: ۹۶ھ) ان شروط کے بھی موافق ہے، جن پر امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) نے قبولیت مرا سیل کی بناء رکھی ہے، امام شافعیؒ نے خود ابراہیم نخعیؒ کے بارے میں اس بات کا اعتراف کیا ہے: لم یکن یحمل الحدیث إلا عن ثقة. (موسوعة فقه ابراہیم النخعی: ۱۸۷)

لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ احناف کے نزدیک مرا سیل، متصل روایات پر بھی رائج ہے، جیسا کہ بعض اہل علم کی عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے، چنانچہ ابن الحسنبلی قفوا الاثر میں فرماتے ہیں: وہ حدیث، جس کی صحت پر اجماع ہو اور متفق علیہ ہو، تو وہ اس حدیث پر رائج ہوگی، جس میں اختلاف ہے:

إن كانت فيه صفات الصحيح كلها بلا خلاف فهو مقدم على ما هي فيه مع الخلاف في وجود بعضها أو مع الخلاف في كونه شرطاً للصحة بعد الاتفاق على عدمه نحو الاتصال بالنسبة إلى من يصحح مرسل أهل

القرن الثالثة وهم أصحابنا الحنفية.

(قفوالاثر، ۵۱، معايير الحنفية: ۳۹-۳۸)

### تنبيه:

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۶۹ھ) فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء رحمہ اللہ نے کتب اصول میں مرسل کے بارے میں سیر حاصل بحث کی ہے، اور ابن الہمامؒ (م: ) نے ”الترغیر“ میں اس کی بہترین تلخیص کی ہے، جس کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ مرسل کے سلسلے میں لوگوں نے مذہب حنفی پر جو اعتراضات کیے ہیں، اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ جن اصول و قیود کی بناء پر مرسل کو قبول کرتے ہیں، ان قیود سے وہ غافل ہیں۔

کیوں کہ مرسل جب ثقہ و عادل اور امام ہو، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو دھوکا دے گا، اور ہر سنی ہوئی بات کو بیان کرے گا، حالاں کہ وہ راوی کے صدق و کذب کو پہچانتا ہے، جرح و تعدیل کے احکام سے واقف ہے، راوی مخدوف کے بارے میں علماء کے آراء و اقوال اس سے پوشیدہ نہیں ہیں، ان سب کے باوجود وہ حدیث کو بجائے صیغہ ”عن“ یا ”روی“ یا اس کے مانند صیغوں کے ”قال“ وغیرہ صیغوں سے، جو جزم پر دلالت کرتے ہیں، مسند اِلی رسول اللہ ﷺ روایت کرتا ہے، عادات و قرآن اس بات کی مقتضی ہے کہ اس جیسی مرسل سے غالب رائے (ظن غالب) کا فائدہ ہو۔

وہ تمام احتمالات، جن کو ”مرسل روایت کی حجیت کے منکرین“ ذکر کرتے ہیں، سب کے سب حنفیہ کے ان اصول و قیود کے سامنے مضحک و کمزور ہو کر رہ جاتے ہیں، خاص طور پر جب ارسال قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں واقع ہو، اور اس کا مرسل تابعین بلکہ کبار تابعین میں سے ہو۔



اعتراض کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ محدثین کے مرسل اور محققین حنفیہ کے مرسل میں بہت بڑا فرق ہے، اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے بھی ذہن میں اعتراض پیدا ہوتا ہے، محدثین مرسل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ: تابعی ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کہے، جب کہ اصولیین کہتے ہیں کہ: مرسل وہ ہے کہ امام ثقہ ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کہے۔ (التحریر: ۲/۲۸۸) دونوں تعریف میں کتنا فرق ہے؟ اہل علم پر مخفی نہیں، نیز یہ بھی مسلم ہے کہ تفاوت اصطلاح، تفاوت احکام میں مؤثر ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے کافی فرق پڑتا ہے۔

تعب ہے حنفیہ پر! کہ جب وہ حجیت مرسل کے سلسلے میں اپنے مد مقابل سے بحث کرتے ہیں، تو ان قیود و شرائط سے چشم پوشی اختیار کرتے ہیں اور اپنے دعویٰ کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہر مرسل مقبول ہے، چاہے محدثین کی مراسیل ہو، بلکہ منقطع و معضل بھی ان کے نزدیک مقبول ہے، حالاں کہ یہ دلیل حجیت مرسل کے سلسلے میں مضبوط نہیں ہے۔ (فتح الملہم: ۱/۹۲-۹۴)

### [مبحث خامس]

#### مرسل کے حجت ہونے پر دلائل:

حنفیہ نے مرسل کو قبول کرنے کے سلسلے میں قرآن و حدیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

#### دلیل اول، قرآن کریم:

ارشاد خداوندی ہے:

”فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ“ (التوبة: ۱۲۲)

اس آیت کریمہ میں ”لیتفقہوا“ ”ولینذروا“ اور ”رجعوا“ کی ضمیر کا مرجع ”طائفہ“ ہے، اور (إلیہم) اور (لعلہم) کی ضمیر کا مرجع فرقہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اطراف عالم میں پھیلے ہوئے علماء کے پاس جا کر دین کی سمجھ حاصل کریں اور واپس آ کر ان لوگوں کو، جو معاش یا اہل و عیال اور مال کی محافظت کی وجہ سے علماء کے پاس نہیں جاسکے، اور وہ اپنے گھروں پر ہی رہے، ڈرائیں۔ [اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ، وہ لوگ جو ضروری امور کی انجام دہی میں اپنے گھروں میں رہے،] ان کے لیے لازم ہے کہ وہ ان (حضرات) کی خبر کو قبول کریں، (جنہوں نے اطراف عالم میں جا کر مختلف علماء سے علم حاصل کیا ہے) چاہے مسنداً ہو یا مرسل، آیت کریمہ نے انداز کے سلسلے میں مسند و مرسل، صحابہ و تابعین وغیرہ میں کوئی تفریق نہیں کی۔ (الفصول: ۱۳/۷۳)

(۴) ارشاد نبوی ہے: ”یبلغ الشاہد منکم الغائب“.

(بخاری: ۱۸۳۲، کتاب جزاء الصید، باب لا یعضد شجر الحرم)

ارشاد نبوی مسند و مرسل؛ ہر دو قسم کی روایت کو شامل ہے، آپ ﷺ نے مسند و مرسل میں کوئی تفریق نہیں کی، اگر مرسل حجت نہ ہوتی، تو آپ ﷺ اس کی وضاحت فرماتے۔

## دلیل ثانی، اجماع:

تمام صحابہ کا مرسل کے قبول کرنے پر اتفاق ہے، ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات قبول کی جائے گی؛ حالاں کہ انہوں نے آقا ﷺ سے چند ہی احادیث سنی ہیں، نعمان بن بشیرؓ کی روایات کے قبول کرنے پر اتفاق ہے،

حالاں کہ نبی کریم ﷺ سے صرف ایک ہی حدیث کا سماع ثابت ہے، صحابہ نے مرسل احادیث روایت کی اور صحابہ نے ان کو قبول کیا، کسی سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے اس پر تکبر کی ہو، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرسل کے قبول کرنے پر صحابہ کا اجماع ہے۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے آقا ﷺ کے مراسیل سے ایک حدیث بیان کی، کسی نے ان سے کہا: کیا آپ نے اس کو آقا ﷺ سے سنا ہے؟ یہ سن کر وہ بہت زیادہ غصہ ہو گئے، اور فرمانے لگے: قسم بخدا! ہر وہ حدیث، جس کو ہم تمہارے سامنے بیان کرتے ہیں، ہم نے آپ ﷺ سے نہیں سنا؛ لیکن ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو متہم نہیں سمجھتا۔ (العجم الکبیر: ۱/۲۴۶، حدیث نمبر: ۶۹۹)

براء بن عازبؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: ہر حدیث ہم نے آپ ﷺ سے نہیں سنی، (ہم نے باری مقرر کر لی تھی) ہمارے ساتھی ہمیں احادیث سنا دیا کرتے تھے، اونٹوں کی دیکھ بھال ہم کو اس سے غافل نہیں کرتی تھی۔ (مسند احمد: ۴/۲۸۳)

امام ابو داؤد سجستانی (م: ۲۷۵ھ) اپنے رسالہ میں۔ جو انہوں نے اہل مکہ کی طرف ارسال فرمایا تھا۔ فرماتے ہیں: اکثر علماء مرسل سے احتجاج کے قائل ہیں، مثلاً سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ)، امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ)، امام اوزاعیؒ (م: ۱۷۵ھ)، یہاں تک کہ امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) آئے اور انہوں نے اس سلسلے میں کچھ اختلاف کیا، اور امام احمدؒ (م: ۲۴۱ھ) وغیرہ بھی انہیں کے نقش قدم پر چلے۔ (رسالة أبي داود لأهل مكة: ص: ۳۲)

متعدد روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ سے لے کر ہمارے زمانہ تک برابر مرسل روایات بیان کی گئی ہے، اور مراسیل سے کتابیں بھری پڑی ہے، اور

کسی سے یہ منقول نہیں کہ انہوں نے اس پر نکیر کی ہو، علماء سلف و خلف برابر ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، وقال فلان کذا“ کہتے چلے آئے ہیں؛ اگر مرسل قابل احتجاج نہ ہوتی تو وہ اس کو روایت کرنے سے رک جاتے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرسل کے قبول کرنے پر اجماع ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/۳، أصول سرخسی: ۳۶۰/۱)

مسند الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م: ۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ حدیث مسند و مرسل دونوں قابل احتجاج ہے، اور اقوال صحابہ و تابعین قابل استدلال ہے۔ (الانصاف: ۵۸)

### دلیل ثالث: قیاس:

امام فخر الاسلام بزدوی (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: ہماری گفتگو ایسے راوی کے ارسال کے بارے میں ہے، جو مسند احادیث دوسروں سے بیان کرتے ہیں، تو اس کی اسناد مقبول ہوتی ہے، اور اس پر جھوٹ کا گمان نہیں کیا جاتا، تو پھر اس پر [ارسال کے باب میں] کذب علی الرسول کا بھی بہ درجہ اولی گمان نہیں کیا جانا چاہیے۔ (اصول بزدوی: ۱۷۱-۱۷۳)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) اور علامہ بابرٹی (م: ۷۸۶ھ) فرماتے ہیں: معتمد و مختار امر یہ ہے کہ جب راوی عادل کے سامنے طریق و اسناد واضح ہو جائے، تو اس پر اعتماد کر کے کہے: ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“، ورنہ جس سے اس حدیث کو سنا ہے، اس کی طرف اس کی نسبت کر دے۔ (اصول سرخسی: ۳۶۰/۱)

### [مبحث سادس]

### (۴) تعارض وصل و ارسال، یا وقف و رفع:

زیادتی ثقات سے مراد ثقہ روایات کی طرف سے احادیث میں منقول وہ زائد کلمات

ہیں جو دوسروں سے منقول نہ ہوں، یہ زیادتی متن میں بھی ہوتی ہے اور سند میں بھی۔

(الف) متن میں کسی کلمہ یا جملہ کی زیادتی ہوتی ہے۔

(ب) سند میں راوی کا اضافہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں موقوف ”مرفوع“ اور

مرسل ”موصول“ ہو جاتی ہے۔

### متن میں زیادتی:

ثقہ راوی کی اس زیادتی کے بارے میں علماء کی آراء مختلف ہیں:

(۱) ثقہ راوی کی زیادتی مطلقاً مردود ہے۔ (یہ بعض محدثین اور بعض اصحاب حنفیہ

سے منقول ہے)

(۲) ثقہ عادل ضابط راوی کی زیادتی مطلقاً مقبول ہے۔

(۳) ابن الصلاح<sup>(۲)</sup> (م: ۶۳۲ھ) نے اس کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) زیادتی منافی، (۲) زیادتی غیر منافی، (۳) زیادتی منافی از بعض

وجوہ۔

(۱) زیادتی منافی: ایسی زیادتی جو کہ دوسرے ثقات یا اوثق کی روایت کے

منافی و معارض ہو۔

مثال: حدیث: ”یوم عرفة ویوم النحر وأیام التشریق عیدنا أهل الإسلام

وہی أيام أكل وشرب“۔ (ابوداؤد: کتاب الصوم، باب صیام أيام التشریق)

اس حدیث میں ”یوم عرفة“ کی زیادتی صرف موسیٰ بن علی بن رباح نے اپنے والد

کے واسطے سے حضرت عقبہ بن عامر سے نقل کی ہے، باقی تمام طرق میں یہ منقول نہیں ہے۔

حکم: مردود ہے۔

(۲) زیادتی غیر منافی:

ایسی زیادتی جو دوسرے ثقات یا اوثق کی روایت کے منافی و معارض نہ ہو۔  
مثال: اعمش نے بواسطہ ابوزین و ابوصالح حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت نقل کی ہے، جسے ان کے تمام اصحاب نے بہ اس الفاظ ذکر کیا ہے: ”إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدُكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ“۔ (مسلم، کتاب الطہارۃ، باب حکم ولوغ الکلب)

لیکن اعمش کے ایک شاگرد ”علی بن مسہر“ نے ”فلیہرقہ“ کی زیادتی ذکر کی ہے، جیسا کہ امام مسلم (م: ۲۶۱ھ) نے نقل کیا ہے۔ (دیکھیے: صحیح مسلم، کتاب الطہارۃ، باب حکم ولوغ الکلب)  
حکم: یہ زیادتی، ثقہ کی مستقل روایت کے درجہ میں ہوتی ہے اور قابل قبول ہوتی ہے۔  
(۳) زیادتی منافی از بعض وجوہ:

وہ زیادتی جو پورے طور پر منافی نہ ہو، بل کہ بعض وجوہ سے منافی ہو۔  
مثال: مسلم (م: ۲۶۱ھ) کی روایت ہے، جو ابوما لک اشجعی سے بواسطہ ربعی، حضرت حذیفہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”... وَجَعَلْتُ لَنَا الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدًا وَجَعَلْتُ تَرَبَّتْهَا لَنَا طَهُورًا“۔ (مسلم، کتاب المساجد، باب جعلت لی الأرض مسجداً او طهوراً، رقم: ۵۲۲)

اس حدیث میں ”وتربتھا“ کے الفاظ ابوما لک سے مروی ہے کسی اور سے نہیں، دوسروں کے الفاظ یہ ہیں: روي عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”وَجَعَلْتُ لَنَا الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا“۔ (بخاری، کتاب التیمم، باب التیمم، رقم: ۳۳۵، مسلم: کتاب المساجد، رقم: ۵۲۱)

حکم: اس زیادتی کے ذریعہ کبھی عام کی تخصیص اور کبھی مطلق کی تنقید ہوتی ہے کہ عام اپنے عموم سے نکل جاتا ہے اور مراد اس سے خاص ہوتی ہے اور مطلق، مقید ہو جاتا ہے۔ امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ) اور امام شافعیؒ (۲۰۴ھ) کے نزدیک یہ زیادتی بھی مقبول ہے، جب کہ احناف کے نزدیک درجہ ذیل تفصیل کے ساتھ مقبول ہے۔ (تیسرے مصطلح الحدیث: ۱۳۴، تدریب: ۱/۲۴۵-۲۴۷، فوائج الرحموت: ۱۷۲/۲)

ثقة راوی کی ایسی زیادتی جس کا مخرج متحد ہو اور ایسی زیادتی جس کا مخرج مختلف ہو، ان دونوں حدیثوں کے درمیان امام ابو بکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) فرق کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں زیادتی اتحاد مخرج کے ساتھ مقبول ہے، اور دوسری روایت پر عمل کیا جائے گا، اس طور پر کہ عام میں تخصیص پیدا کی جائے گی اور مطلق کو مقید کیا جائے گا، اور اگر زیادتی، اختلاف مخرج کے ساتھ ہے، تو بھی وہ زیادتی مقبول ہوگی؛ لیکن تنقید و تخصیص کر کے صرف دوسری روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا اور مطلق اپنے اطلاق پر اور عام اپنے عموم پر باقی رہے گا۔ (الفضول فی الأصول: ۵۵/۲)

علامہ ابن الہمامؒ (م: ۸۶۱ھ) ایک دوسری تفصیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اتحاد مجلس سماع، تعدد مجلس اور سامعین کے حال کا اعتبار ہوگا، اگر ثقہ کسی زیادتی کو بیان کرنے میں منفرد ہے اور مجلس متحد ہے اور اس ثقہ کے ساتھ شریک ہونے میں دوسرے لوگ بیدار مغز ہیں، تو اس ثقہ کی زیادتی قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اس ثقہ کے ساتھ شریک ہونے والے بیدار مغز نہ ہوں؛ بل کہ غفلت برتتے ہوں، تو جمہور فقہاء و محدثین و متکلمین کا مختار مذہب یہ ہے کہ ان ثقہ کی زیادتی مقبول ہوگی اور امام احمد (م: ۲۴۱ھ) کی ایک روایت کے مطابق اور بعض محدثین کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ اگر مجلس مختلف ہے یا مجلس کا حال کا علم

نہیں ہے تو بالاتفاق زیادتی قبول کی جائے گی۔ (اتقیر والتجیر: ۲/ ۲۹۳-۲۹۵)  
ابن الحسنبلی (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: کہ بعض محدثین کا مذہب یہ ہے کہ زیادتی مطلقاً  
مردود ہے اور یہ قول بعض اصحاب حنفیہ سے بھی منقول ہے۔

ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) اور دیگر حنفیہ کا مختار مذہب یہ ہے کہ جب ثقہ عادل کسی  
زیادتی کو بیان کرنے میں منفرد ہو اور وہ دوسرے ثقات کے خلاف نہ ہو اور اختلاف مجلس ہو،  
تو بالاتفاق زیادتی قبول کی جائے گی، اور اگر اتحاد مجلس ہے اور دوسرے اتنی تعداد میں ہیں کہ  
ان سے غفلت متصور نہیں ہو سکتی، تو زیادتی قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اتنی تعداد نہ ہو، بل  
کہ اکثر غافل ہوں، تو پھر جمہور کے نزدیک زیادتی مقبول ہوگی، بعض محدثین اور ایک روایت  
کے مطابق امام احمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اور اگر مجلس کے حال کا علم نہ ہو تو قبول کرنا اولیٰ ہے، اور  
اگر ثقہ کی زیادتی دوسرے ثقات کے مخالف ہو تو ظاہر تعارض ہے۔ (تقوالاثر: ۶۱-۶۳)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حنفیہ  
کے نزدیک ثقہ کی وہ زیادتی، جو مخالف نہ ہو، مطلقاً مقبول نہیں ہے؛ بل کہ اس کے قبول کی چند  
شرائط ہیں۔ (تواعد فی علوم الحدیث: ص: ۱۲۴)

صاحب نور الانوار (م: ۱۱۳۰ھ) فرماتے ہیں: جب دو حدیثوں میں سے کسی ایک میں  
زیادتی ہو اور مخرج حدیث متحد ہو، یعنی دونوں حدیثوں کا راوی ایک ہی صحابی ہو، تو وہ زیادتی  
مقبول ہوگی اور اگر مخرج حدیث مختلف ہو، تو یہ دونوں الگ الگ احادیث شمار ہوں گی اور  
دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ (نور الانوار: ۲۰۰-۲۰۱)

### خلاصہ:

(۱) جب ثقہ کی زیادتی دوسرے ثقات کے خلاف نہ ہو، یا مجلس سماع مختلف ہو، یا مجلس



کے حال کا علم نہ ہو، یا مخالفین اس زیادتی سے غفلت برت سکتے ہو، تو یہ زیادتی مقبول ہوگی۔  
(۲) جب اتحاد مجلس ہو، یا مخالفین کا اس زیادتی سے غفلت برتنا متصور نہ ہو، تو زیادتی قبول نہیں کی جائے گی۔

(۳) جب زیادتی دوسرے ثقات کے مخالف ہو، تو ظاہراً تعارض ہے؛ لہذا ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی۔

امام ابو بکر جصاص<sup>(م: ۳۷۰ھ)</sup>، امام کرنی<sup>(م: ۳۴۰ھ)</sup> کا مذہب ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: جب راوی حدیث ایک ہو اور اس سے روایت کرنے والے مختلف ہوں، بعض نے زیادتی کو بیان کیا اور بعض نے زیادتی بیان نہیں کیا، تو اصل وہ ہے کہ جنہوں نے زیادتی کو بیان کیا ہے، اور جنہوں نے زیادتی بیان نہیں کی، وہ اس بات پر محمول ہوگی کہ اس نے غفلت برتی ہے۔ (الفصول فی الأصول: ۵۵/۲)

### تفاوت اصطلاح کے تفاوت احکام میں مؤثر ہونے کی مثال:

مثال: محمد بن الأشعث بن قیس الکندی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ -صلی اللہ علیہ وسلم- يقول: "إذا اختلف البيعان وليس بينهما بينة فهو ما يقول رب السلعة أو يتتاركان". (أبو داود: كتاب الإجارة، باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم)

عبدالرحمن بن مسعود عن ابن مسعود -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: "إذا اختلف البيعان، وليس بينهما بينة والبيع قائم بعينه، فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع". (سنن ابن ماجه: كتاب التجارات، باب البيعان يختلفان، سنن دارمي: ۲/۲۲۵)

اس حدیث میں ”والبیع قائم بعینه“ کا اضافہ ہے، اور یہ زیادتی دارقطنی میں اس لفظ کے ساتھ ہے ”والسلعة كما هي لم تستهلك“۔ (سنن دارقطنی: ۲۰/۳)

مخرج حدیث کے متحد ہونے کی بناء پر حنفیہ نے اس کو قبول کیا، اور اس اصل روایت کا اعتبار کیا، جس میں یہ زیادتی وارد ہوئی ہے۔

جب مخرج حدیث مختلف ہو، کہ آپ ﷺ سے دو یا تین یا اس سے زیادہ طرق سے حدیث مروی ہو، تو ظاہر یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو مختلف اوقات میں بیان فرمایا ہوگا، چنانچہ بعض روایت نے زیادتی بیان کو ذکر کیا، لہذا یہ زیادتی مقبول ہوگی اور خبر اپنے اطلاق پر باقی رہے گی اور دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا۔

### مثال:

روي عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: ”فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين“.

(بخاری، رقم: ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، مسلم: ۲۳۵۲، بزيادة من المسلمين)

روي عن ثعلبة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ”أدوا صدقة الفطر على كل حر وعبد، صغير و كبير“.

(شرح معاني الآثار: ۲۹/۴، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب من روى نصف صاع من قمح)

چنانچہ ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا گیا، اور خبر مطلق کو اسلام کی شرط سے مقید نہیں کیا گیا، اس لیے کہ ظاہر یہی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو علاحدہ علاحدہ اوقات میں بیان فرمایا ہو، اس وجہ سے حنفیہ نے واجب قرار دیا کہ مسلم اپنے کافر غلام کا صدقة الفطر بھی ادا کرے۔

(نصب الراية: ۲/۵۵۰، العناية: ۲/۲۸۸، فتح القدیر: ۲/۳۸۸، بدائع: ۲/۷۰)

## دوسری مثال:

مسلم کی روایت ہے، جو ابوما لک الشجعی سے بواسطہ ربیع حضرت حذیفہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ”... وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً“۔ (مسلم: کتاب المساجد، باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، رقم: ۵۲۲)

اس حدیث میں ”تربتها“ کے الفاظ ابوما لک سے مروی ہے کسی اور سے نہیں، دوسروں کے الفاظ یہ ہیں: روي عن جابر بن عبد الله عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: ”وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً“۔ (بخاری: کتاب التیمم، باب التیمم، رقم: ۳۳۵، مسلم: کتاب المساجد، رقم: ۵۲۱)

روایت ثانیہ میں عموم ہے، اور روایت اولیٰ میں ’تراب‘ کی تخصیص ہے۔

محدثین نے اس زیادتی کو قبول کیا اور اس وجہ سے امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) تیمم بالتراب کے جواز کے قائل ہیں۔ (المجموع: ۲/۲۲۵)

اس اصول کے پیش نظر کہ جب مخرج حدیث مختلف ہو، تو زیادتی مقبول ہوگی؛ اس لیے صرف تقييد و تخصیص کر کے دوسری حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا؛ بل کہ دونوں حدیثوں پر عمل کیا جائے گا، حنفیہ فرماتے ہیں: ہر اس چیز سے تیمم جائز ہے جو جنس الارض کی قبیل سے ہو۔ (نصب الراية: ۱/۲۲۸، فتح القدیر: ۱/۱۳۸، احکام القرآن: ۲/۵۴۶)

## سند میں زیادتی:

جب ثقات حدیث روایت کرنے میں مختلف ہو، بعض نے متصلاً روایت کی ہو اور بعض نے مرسلأ، اسی طرح بعض نے موقوفاً روایت کی ہو اور بعض نے مرفوعاً، تو کس کا اعتبار

ہوگا؟ اس سلسلے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

(۱) اکثر روایات کا اعتبار ہوگا۔

(۲) اُحفظ روایات کا اعتبار ہوگا۔

(۳) اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ روایت ارسال روایت وصل پر اور روایت وقف روایت رفع پر رائج ہوگی۔

(۴) جمہور فقہاء اصولیین نیز محققین کا مذہب یہ ہے کہ روایت وصل روایت ارسال پر، اور روایت رفع، روایت وقف پر رائج ہوگی؛ اس شرط کے ساتھ کہ ان دونوں کے راوی حافظ وضابط اور متقن ہوں، خطیب بغدادیؒ (م: ۴۶۳ھ) نے اسی قول کو پسند کیا ہے۔

(فتح المغیث: ۱/۱۷۵، الکفایۃ: ۴۵۰، فواتح الرحموت: ۲/۱۷۲-۱۷۳)

علامہ نوویؒ (م: ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں: ثقات ضابطین میں سے بعض نے حدیث کو متصلاً بیان کیا اور بعض نے مرسلً، یا بعض نے موقوفاً اور بعض نے مرفوعاً یا متصلً بیان کیا، یا کسی وقت مرفوعاً بیان کیا، اور کسی وقت مرسلً یا موقوفاً بیان کیا۔ ان تمام صورتوں میں صحیح مذہب وہ ہے، جس کو محققین محدثین اور جمہور فقہاء و اصولیین اور خطیب بغدادی نے پسند فرمایا ہے کہ اس کا حکم اتصال یا رفع کا ہوگا، چاہے اس کے مخالف ایک ہوں، یا ایک بڑی جماعت ہوں، یا اُحفظ ہو؛ اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور وہ مقبول ہے۔

(شرح مسلم: ۳۲/۱)

یہ بات یاد رہے کہ وصل و رفع کے قبول کا حکم علی الاطلاق نہیں ہے، چنانچہ کبھی محدث کے سامنے چند ایسے قرائن قویہ کا ظہور ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارسال و وقف کو رائج قرار دیتے ہیں۔

علامہ علائی (م: ۷۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ ائمہ متقدمین ایسی صورتوں میں حکم کلی نہیں اپناتے ہیں؛ بل کہ بہ اعتبار قرآن ترجیح کی صورت اپناتے ہیں۔

(الکت علی ابن الصلاح: ۲/۶۲)

تعارض وصل وارسال اور تعارض رفع ووقف کے بارے میں یہ محدثین کا مذہب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وصل وارسال کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے، یہ دونوں ان کے نزدیک برابر ہے۔ رہی بات رفع ووقف کی، تو حنفیہ کے نزدیک حکم رفع کا ہوگا اور موقوف روایت مرفوع روایت کے لیے تائید (قوت) کا کام کرے گی۔

علامہ ماوردی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ کسی صحابی نے روایت کو ایک مرتبہ مرفوعاً اور دوسری موقوفاً روایت کیا ہو، تو ان دونوں کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے؛ اس لیے کہ موقوف کو ان کے فتویٰ پر اور مرفوع کو ان کی روایت پر محمول کیا جائے گا۔ (تدریب: ۱۳۹)

امام ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں: جب کوئی صحابی کسی حدیث کو مرفوعاً بیان کرے، پھر وہ صحابی اس حدیث کو موقوفاً بیان کرے، تو یہ موقوف روایت، مرفوع روایت کے لیے قدح نہیں ہوگی؛ بل کہ موقوف روایت، مرفوع روایت کے لیے تاکید کا کام دے گی۔ (الفصول فی الاصول: ۲/۵۴)

ابن حزم (م: ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں: تعارض وقف و رفع علت نہیں ہے، بل کہ یہ حدیث میں مزید باعث قوت ہے۔ (المحلی: ۱۲/۱۳)

علامہ زیلعیؒ (م: ۷۶۲ھ) فرماتے ہیں: جب ثقہ کسی حدیث کو مرفوعاً روایت کرے، حالانکہ دوسرے کسی شخص نے اس کو موقوفاً روایت کیا ہو، یا ان دونوں [موقوف و مرفوع] کو ایک شخص نے روایت کیا ہو، تو مختلف وقتوں میں، تو رفع والی روایت راجح ہوگی؛ اس لیے

کہ اس میں زیادتی ممکن ہے، اس طور پر کہ کسی نے حدیث کو سنا، تو ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی وقت وہ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہوئے موقوفاً روایت کرے اور دوسرے وقت میں روایت کرتے ہوئے اس کو مرفوعاً بیان کرے، واضح رہے کہ یہ توجیہ، راوی کی تغلیط [یعنی ایسا کہنا کہ راوی سے غلطی واقع ہوگئی] کے مقابلے میں اولیٰ ہے۔ (نصب الراية: ۱۹)

### تفاوتِ اصطلاح سے احکام کے متفاوت ہونے کی مثال:

مثال: ”من كان له إمام فقراء ته له قراءة“.

ائمہ محدثین کے یہاں مذکورہ حدیث کو موصولاً اور مرسلانقل کرنے میں اختلاف ہے، نیز اس کے موقوف اور مرفوع ہونے میں بھی اختلاف ہے۔

امام دارقطنیؒ (م: ۳۸۵ھ) اور بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) دونوں حضرات اپنی اپنی سندوں سے جو امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) تک پہنچتی ہے، یوں نقل کرتے ہیں: أبو حنیفہ - رحمہ اللہ تعالیٰ - عن موسیٰ بن أبي عائشة - رحمہ اللہ تعالیٰ - عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد - رحمہ اللہ تعالیٰ - عن جابر بن عبد اللہ - رضي اللہ عنہ - قال صلى بنا رسول اللہ - صلى اللہ علیہ وسلم - و خلفه رجل يقرأ، فنهار جل من أصحاب النبي - صلى اللہ علیہ وسلم - فلما انصرف تنازعا، فقال: انتھاني عن القراءة خلف رسول اللہ - صلى اللہ علیہ وسلم - حتى بلغ رسول اللہ - صلى اللہ علیہ وسلم -، فقال رسول اللہ - صلى اللہ علیہ وسلم -: ”من صلى خلف الإمام فإنّ قراءته له قراءة“۔ (وهذا اللفظ للدارقطني)

(الدارقطني في السنن، كتاب الصلاة: ۱/۳۲۲، رقم: ۱۲۱۹، بیہقی السنن الكبرى في الصلاة: ۲/۱۵۹)

یہی دارقطنیؒ (م: ۳۸۵ھ) کی روایت کے الفاظ ہیں۔

امام بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) فرماتے ہیں: اسی طرح مذکورہ روایت کو محدثین کی ایک جماعت امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) سے موصولاً نقل کرتی ہے۔

اور عبداللہ بن المبارک (م: ۱۸۱ھ) مذکورہ روایت کو امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) سے نقل کرتے وقت مرسل بیان کرتے ہیں، ان کی روایت میں حضرت جابرؓ کا ذکر نہیں ہے اور یہی طریق محفوظ ہے اور اسی طرح علی بن الحسن بن شقیق، عبداللہ بن المبارک سے مرسل نقل کرتے ہیں۔

اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے علاوہ دوسرے حضرات اسی روایت کو سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ) اور شعبہ بن الحجاج (م: ۱۶۰ھ) سے (مرسلاً) بیان کرتے ہیں۔

اسی طرح اس مرسل روایت کو منصور بن المعتمرؒ (م: ۱۳۳ھ) اور سفیان بن عیینہؒ (م: ۱۹۸ھ)، اسرائیل بن یونسؒ (م: ۱۶۲ھ)، ابو عوانہ (م: ۱۷۶ھ)، ابوالأخوص (م: ۱۷۹ھ)، جریر بن عبد الحمید (م: ۱۸۸ھ) اور ان کے علاوہ محدثین میں سے ثقہ روات نے نقل کیا ہے۔

(بیہقی فی الکبریٰ فی الصلوٰۃ ص: ۱۶۰/۲)

اور امام دارقطنیؒ (م: ۳۸۵ھ) فرماتے ہیں: مذکورہ روایت کو سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ)، شعبہ بن الحجاج (م: ۱۶۰ھ)، اسرائیل بن یونسؒ (م: ۱۶۲ھ)، شریک بن عبداللہ (م: ۱۷۷ھ)، ابو خالد الدالانی، ابوالأخوص (م: ۱۷۹ھ)، سفیان بن عیینہؒ (م: ۱۹۸ھ)، جریر بن عبد الحمید (م: ۱۸۸ھ) اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی ”عن موسیٰ بن أبی عائشة عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ مرسل بیان کیا اور یہی صحیح ہے۔

(سنن الدارقطنی، کتاب الصلوٰۃ ۱/۳۲۴، رقم: ۱۲۲۲)

پھر امام بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) نے جابر الجعفیؒ اور لیث بن أبی سلیم کی سند سے عن أبی الزبیر عن جابر - رضي الله عنه - مرفوعاً روایت کی: ”من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة“ (بیہقی فی الکبریٰ: ۱۶۰/۲) اس روایت کو نقل کر کے امام بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) فرماتے ہیں: سند کے اندر جابر الجعفیؒ اور لیث بن أبی سلیم قابل حجت روات میں سے نہیں ہیں اور جتنے

بھی روایات ان دونوں حضرات کی متابعت کرنے والے ہیں، وہ ان سے زیادہ ضعیف ہیں، اور اس باب میں حضرت جابرؓ سے محفوظ طریق، ابو نعیم و ہب بن کیسان کا ہے، ان کی روایت کے الفاظ ہیں:

”أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بآثم القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام“. (بيهقي في الكبرى: ۲/۱۶۰) امام بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) اس کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: مذکورہ مرفوع روایت کے مقابلے میں موقوف علی جابر والی یہ روایت صحیح ہے۔

حافظ ابن حجرؒ (م: ۸۵۲ھ) اپنی کتاب التلخیص الحبیہ میں فرماتے ہیں: حدیث ”من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة“ حضرت جابرؓ سے منقول ہے اور صحابہؓ کی ایک جماعت سے مختلف طرق سے بھی مروی ہے اور سب کے سب معلول ہیں۔ (التلخیص الحبیہ: ۱/۲۳۲)

امام نوویؒ (م: ۶۷۶ھ) نے اپنی کتاب ”المجموع“ میں فرمایا: نبی کریم ﷺ سے مقتدی کی عدم قرأت کے متعلق جتنی بھی روایات مروی ہیں، ان میں کوئی بھی روایت مرفوعاً صحیح نہیں ہے، ان میں سے جو سنداً صحیح ہے، وہ موقوف روایات ہیں اور بعض مراسیل کی قبیل سے ہیں، اور ان میں سے جو روایات مرفوعاً مروی ہیں، ان میں بھی چند روایات یا کوئی ایک راوی ضعیف ہوتے ہیں اور امام بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) نے ان تمام روایات کے معلول ہونے کو بیان کر دیا ہے، اور ان اسباب کو بھی واضح کر دیا ہے، جو ان روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (المجموع: ۳/۳۶۷)

لیکن ائمہ احناف نے اس حدیث کے موصول اور مرفوع والے طریق کو صحیح قرار دیا ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ (م: ۸۶۱ھ) ”فتح القدیر شرح ہدایہ“ میں فرماتے ہیں: کہ بایں ہمہ



حدیث، صحت کے دائرہ سے خارج نہیں ہوئی؛ کیوں کہ حدیث جابرؓ مختلف طرق سے مرفوعاً مروی ہے اور جو حضرات اس حدیث کے مرفوع ہونے کو ضعیف قرار دیتے ہیں، جیسے امام دارقطنیؒ (م: ۳۸۵ھ)، بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) اور ابن عدیؒ (م: ۹۷۶ھ)، یہ حضرات بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ حدیث مرسلہ صحیح ہے، کیوں کہ حفاظ حدیث جیسے سفیان بن عیینہ، ابوالاحوص، شعبہ، اسرائیل، شریک بن عبد اللہ، ابوالخالد الدالانی، جریر بن عبد الحمید، زائدہ اور ابو زبیر یہ سب حضرات اس روایت کو موسیٰ بن أبی عائشہ، عن عبد اللہ بن شداد، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلہ نقل کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) نے بھی ایک مرتبہ اسی طرح (مرسلہ) روایت کیا ہے۔

ابن الہمامؒ (م: ۸۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ حدیث مرسلہ اکثر اہل علم کے نزدیک حجت ہے اور یہ بات ہمارے مسلک کے مطابق عمل کرنے کے لیے کافی ہے اور اس میں مد مقابل کے لیے الزامی جواب بھی ہے۔ (فتح القدیر: ۱/۳۳۸)

اگر بالفرض والتقدیر مرسلہ کی حجیت کو تسلیم نہ کریں، تب بھی ہمارے مسلک کے لیے صحیح مرفوع حدیث ہے، جس کو امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) نے صحیح سند سے نقل کیا ہے، اس روایت کو امام محمدؒ (م: ۱۸۹ھ) نے اپنی کتاب موطا میں نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

أخبرنا أبو حنيفة، حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "من صلى خلف الإمام، فإن قراءة الإمام له قراءة".

(الموطأ، كتاب الصلاة، رقم: ۱۱۷، ص: ۲۱)

امام دارقطنیؒ (م: ۳۸۵ھ) وغیرہ کا یہ کہنا کہ ”حفاظ حدیث نے اس روایت کو مرفوعاً

بیان نہیں کیا، صحیح نہیں ہے، سفیان ثوری، شریک، جریر اور ابوالزبیر نے اس روایت کو صحیح طرق سے مرفوعاً روایت کیا ہے؛ چنانچہ اگر کوئی ثقہ راوی زیادتی نقل کرنے میں منفرد ہو، تو اس کا قبول کرنا واجب ہے، یہاں روایت مرفوعاً بیان کرنا زیادتی ثقہ ہے، اور زیادتی ثقہ مقبول ہے، اس کو کیسے رد کیا جائے گا؛ روایت کو مرفوعاً بیان کرنے میں ثقہ راوی تنہا نہیں ہے؛ بلکہ اور بھی بہت سے حضرات اس کو مرفوعاً بیان کرتے ہیں؛ لہذا متعصبین کا اس روایت کو مردود اور امام ابوحنیفہؒ جیسے رواۃ کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے، نیز اس روایت کو حضرت جابرؓ سے متعدد طریق سے وارد ہونے کی وجہ سے بھی تقویت مل گئی، اگر یہ طرق ضعیف بھی ہوں، پھر بھی مذاہب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے بھی اس کو تقویت حاصل ہوگی۔

علامہ ظفر احمد تھانویؒ (م: ۱۳۹۴ھ) ”إعلاء السنن“ میں فرماتے ہیں: کہ اگر ان تمام باتوں کو تسلیم بھی کر لیں کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) اس روایت کو مرفوعاً بیان کرنے میں منفرد ہیں، تو یہ زیادتی ثقہ کی قبیل سے ہے اور زیادتی ثقہ مقبول ہے، علاوہ ازیں اس روایت کو مرفوعاً بیان کرنے میں امام ابوحنیفہؒ منفرد نہیں ہیں؛ بل کہ اس روایت کو امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ سفیان ثوریؒ اور شریک بن عبد اللہ نے بھی مرفوعاً بیان کیا اور اسی طرح حسن بن الصالح اور عبد بن حمید نے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے؛ لہذا روایت کے موصولاً (مرفوعاً) صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں۔ (إعلاء السنن: ۶۷/۳)

شوافع فرماتے ہیں کہ: مقتدی امام کے پیچھے سری نماز میں سورۃ فاتحہ اور سورۃ دونوں پڑھے گا اور جہری نماز میں فقط فاتحہ کی قرأت کرے گا، کیوں کہ حضرات شوافع کے نزدیک یہ حدیث مرفوعاً و موصولاً صحیح نہیں ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی، امام کے پیچھے بالکل قراءت نہیں کرے گا، نہ فاتحہ کی اور نہ ضم سورہ کی؛ کیوں کہ یہ حضرات حدیث کے مرفوع و موصول ہونے کو صحیح قرار دیتے ہیں، علاوہ ازیں حدیث مرسل اور حدیث موقوف ان کے یہاں حجت اور قابل استدلال ہے۔

### خلاصہ بحث و اہم نتائج:

محدثین کے نزدیک انقطاع اپنی تمام اقسام سمیت ضعیف و مردود کی قبیل سے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک انقطاع ظاہر صحت حدیث کے لیے مانع نہیں بنے گی، برخلاف انقطاع باطن کے۔

(۲) محدثین کے نزدیک مرسل، تابعی کے ساتھ خاص ہے یعنی تابعی کا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم “کہنا ہی مرسل ہے اگر کوئی اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہے، تو وہ مرسل نہیں حدیث کی کوئی اور قسم ہوگی، جب کہ محققین حنفیہ کے نزدیک اہل قرون ثلاثہ میں سے کوئی قال رسول اللہ ﷺ کہے، اسے حدیث مرسل ہی کہا جائے گا، البتہ اس شرط کے ساتھ مرسل روایت مقبول ہوگی کہ مرسل ثقہ ہو اور ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہو۔

(۳) حنفیہ و محدثین کے نزدیک ثقات کی زیادتی وصل و ارسال یا رفع و وقف مقبول ہے۔  
(۴) محدثین کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ دوسرے ثقات کی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اور حنفیہ کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن مقبول ہے، چاہے مخرج حدیث متحد ہو یا مختلف، لیکن مخرج حدیث کے مختلف ہونے کی صورت میں عمل دونوں حدیثوں پر کیا جائے گا، یعنی عام اپنے عموم پر اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہیں گے۔

## فصل ثانی: انقطاع باطن: اقسام وتفصیلات

انقطاع باطن کی دو قسم ہے: (۱) انقطاع بالمعارضہ، (۲) انقطاع لنقصان وقصور فی الناقل۔

انقطاع بالمعارضہ اور اس کی قسمیں:  
انقطاع بالمعارضہ کی درج ذیل قسمیں ہیں:

### [مبحث اول]

#### (۱) عرض الحدیث علی القرآن:

اس میں شک نہیں کہ قرآن کریم کتاب ہدایت ہے اور حدیث نبوی اس کی شرح وتفسیر ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ قرآن کریم اور اس کی شرح یعنی ”حدیث“ آپس میں متعارض ہوں، چنانچہ اگر کسی حدیث کا ظاہری مفہوم، قرآن کے معنی سے معارض ہوتا ہے، تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حدیث کی روایت میں کوئی نقص ہے، لہذا قرآن کے مقابل میں حدیث رد کر دی جائے گی، اس کا ہرگز ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ آقا ﷺ کے حکم کو رد کر دیا گیا؛ بل کہ راوی اس حدیث کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ نہیں پایا اور خطا و نسیان کا شکار ہو گیا، اور چونکہ قرآن کریم اس طرح کے تمام احتمالات سے پاک ہے؛ اسی وجہ سے صحابہؓ نے قرآن کریم سے موازنہ کرتے ہوئے متعدد احادیث کی صحت وعدم صحیح کا فیصلہ کیا ہے۔

#### عرض الحدیث علی القرآن کی وجہ:

امام صاحبؒ نے اس اصل کو اپنی طرف سے وضع نہیں کیا ہے؛ بل کہ ان کے زمانہ

میں؛ خصوصاً عراق میں اہل بدعت نے احادیث وضع کرنے کا کاروبار شروع کیا، تو امام صاحبؒ نے صحابہ و تابعین کے نقش قدم پر چلتے ہوئے اس اصل کی بنیاد رکھی۔ اس اصل پر امام مالکؒ نے بھی بہت سے موقع پر عمل کیا ہے اور اس کی کئی مثالیں اپنی کتاب ”الاعتصام“ میں پیش کی ہیں۔ دوسری طرف امام شافعیؒ اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس اصول پر عمل کرنے سے تمام سنتوں کا رد کرنا لازم آتا ہے۔

### نظریہ ”عرض الحدیث علی القرآن“ کے دلائل:

(۱) امام صاحبؒ نے اپنی کتاب ”العالم والمتعلم“ میں تحریر فرمایا ہے کہ: جب کوئی شخص یہ کہے کہ میں ہر اس بات پر یقین کرتا ہوں، جو نبی برحق ﷺ کی لسان مبارک سے صادر ہوئی ہے؛ مگر نبی ﷺ ظلم کی بات نہیں فرماتے اور قرآن کی مخالفت نہیں فرماتے تو اس کا یہ کہنا آں حضرت ﷺ اور قرآن کی عین تصدیق ہے اور آپ ﷺ کو قرآن کی مخالفت سے منزہ قرار دینے کے مرادف ہے؛ کیوں کہ اگر آپ ﷺ قرآن کے خلاف کوئی بات کہیں گے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضرور گرفت ہوگی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٢﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٣﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤﴾ (الحاقة - ۶۹)

ترجمہ: ”اور اگر پیغمبر ہمارے ذمہ کچھ جھوٹی باتیں لگا دیتے تو ہم ان کا داہنا ہاتھ پکڑتے، پھر ہم ان کی رگ دل کاٹ دیتے، پھر تم میں سے کوئی ہمیں اس سے روکنے والا نہ ہوتا۔“

چنانچہ ایسی کسی حدیث کو رد کر دینا، جو قرآن کے خلاف ہو، یہ حدیث نبوی کے رد کرنے اور آپ ﷺ کو جھٹلانے کے مرادف نہیں؛ بلکہ اس راوی کو جھٹلانا ہے، جو آپ

ﷺ کی جانب بات منسوب کر رہا ہے، اگرچہ اس کا جھوٹ نادانستہ ہو، باقی وہ بات جس کی نسبت آپ ﷺ کی جانب واقعتاً صحیح اور ثابت ہے، خواہ ہم نے اسے سنا ہو، یا نہ سنا ہو، وہ ہمارے سر آنکھوں پر، اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ بے شک وہ بات سچ ہے جو آپ ﷺ نے فرمائی۔

اور ہم نبی پاک ﷺ کے متعلق یہ بھی گواہی دیتے ہیں کہ آپ نے کسی ایسی بات کا حکم نہیں فرمایا، جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہو، نہ ہی آپ نے کسی ایسی چیز کے توڑنے کا حکم فرمایا، جسے اللہ تعالیٰ نے جوڑا ہو، اور نہ ہی کسی چیز کو اس وصف کے علاوہ سے متصف فرمایا، جس وصف سے اللہ تعالیٰ نے اس کو متصف فرمایا ہے، اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ ﷺ تمام امور میں اللہ تعالیٰ کی متابعت کرنے والے تھے، آپ نے اپنی طرف سے کوئی نئی چیز نہیں وضع کی، اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کی جانب اسے منسوب کیا؛ اس لیے تو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ“ (جس نے رسول کی بات مانی، اس نے اللہ کی بات مانی)۔ (العالم والمتعلم: ۱۰۰-۱۰۳ کما فی توثیق السنة فی القرن الثانی الہجری: ۲۸۹)

(۲) امام ابو یوسفؒ ”کتاب الرد علی سیر الأوزاعی“ میں فرماتے ہیں:

”فعليكم من الحديث بما تعرفه عامة، وإياك والشاذ منه الخ.“

یعنی ایسی حدیث کو لازم پکڑو، جس کو عام لوگ پہچانتے ہوں، اور انوکھی حدیث سے گریز کرو۔

اس کے بعد امام ابو یوسف نے اپنی سند سے آں حضرت ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا:

إِنَّ الْحَدِيثَ سَيْفُ شَوْ عَنِي فَمَا أَتَاكُمْ عَنِي يُوَافِقُ الْقُرْآنَ، فَهُوَ عَنِي، وَمَا أَتَاكُمْ عَنِي يَخَالَفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِي.

یعنی لوگ میرے حوالے سے حدیثیں پھیلائیں گے، پس جس کو تم قرآن کے موافق پاؤ، (تو سمجھ لینا کہ) وہ میری حدیث ہے اور جس کو تم قرآن کے مخالف پاؤ، تو (سمجھ لینا کہ) وہ میری حدیث نہیں ہے۔ (الرد علی سیر الأوزاعی: ۲۵)

واضح رہے کہ اس مضمون کی حدیثیں چند ایک صحابہ مثلاً ابن عمر، ابو ہریرہ، ثوبان اور علی رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول ہیں، جن کے مختلف طرق ہیں، اور بعض حدیثیں مرسلہ بھی وارد ہوئی ہیں، اگرچہ ان تمام حدیثوں میں کوئی نہ کوئی متکلم فیہ راوی ضرور ہے، پھر بھی مجموعی اعتبار سے یہ ثابت و محقق ہے کہ ان احادیث کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہے، خصوصاً جب کہ اس کے موافق علماء کا عمل بھی منقول ہے۔

ذیل میں ان صحابہ کرام کی روایت نقل کی جاتی ہے:

حدیث ابن عمرؓ: عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”سئلت اليهود عن موسى فأكثروا زادا وانقصوا حتى كفروا، وسئلت النصارى عن عيسى، فأكثروا زادا وانقصوا حتى كفروا، فإنه سيفشوا عني أحاديث فما آتاكم من حديثي فاقروا كتاب الله واعتبروه، فما وافق كتاب الله فأنقلته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله“.

(المعجم الكبير: ۱۸۷/۲، رقم: ۱۳۰۴۶)

حدیث ابو ہریرہؓ: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

سیأتیکم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقا لكتاب الله ولسنتي، فهو مني، وما جاءكم مخالفا لكتاب الله ولسنتي، فليس مني“.

(سنن دارقطنی: ۴۵۰/۳، رقم: ۴۳۹۳)

حدیث ثوبانؓ: حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے کہ آقا ﷺ نے ارشاد فرمایا:  
 ”ألا إن رجال الإسلام دائرة“ قالوا: فكيف نصنع يا رسول الله، قال:  
 ”اعرضوا حديثي على كتاب، فما وافقه فهو منه، وأنا قتله“.

(المعجم الكبير: ۱/۳۶۵، رقم: ۱۳۱۳)

حدیث علیؓ: حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آقا ﷺ نے ارشاد فرمایا:  
 ”إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث، فأعرضوا حديثهم على  
 القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به“.

(سنن دارقطنی: ۳/۴۵۱، رقم: ۴۳۹۶)

(۳) امام سرخسیؒ نے اپنی کتاب اصول فقہ میں اس نظریہ کو قطعی اور عقلی دلیلوں سے  
 مبرہن کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم یقینی (قطعی) ہے اور خبر واحد کے رسول  
 ﷺ تک پہنچنے میں شبہ ہے، اب اگر قرآن اور حدیث دونوں کو اختیار کیا جائے گا، تو دو حال  
 سے خالی نہیں، یا تو یقینی کو لیا جائے گا اور مشتبہ کو چھوڑ دیا جائے گا، یا پھر مشتبہ کو لیا جائے گا اور  
 یقینی کو چھوڑا جائے گا، اور اس میں شبہ نہیں کہ قرآن نقل متواتر سے ثابت ہونے کی وجہ سے  
 ثبوت میں خبر واحد پر رائج ہے؛ اس لیے حدیث کا قرآن کے مخالف ہونا اس بات کی دلیل  
 ہے کہ حدیث میں کوئی کمزوری ہے۔

آگے نظریہ ”عرض الحدیث علی القرآن“ اور ”عرض الحدیث علی السنة  
 المشہورہ“ کا فائدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: نقد حدیث کے ان دونوں معیاروں  
 میں بہت کچھ علم پنہاں ہے، ان کے ذریعہ دین کی مکمل حفاظت ہوتی ہے؛ کیوں کہ بدعات اور  
 باطل افکار نے اس طریقہ نقد کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے جنم لیا ہے، اسی وجہ سے اہل سنت



والجماعت کے علماء نے اس طریقہ نقد پر عمل کیا، چنانچہ جس حدیث کو قرآن اور سنت مشہورہ کے موافق پایا، اس کو قبول کر لیا، اسی طرح جو حکم انہوں نے خبر واحد میں پایا، درآن حالیکہ قرآن و سنت مشہورہ میں اس کا ذکر نہیں ہے، اس کو بھی قبول کر لیا، اور اس پر عمل ضروری قرار دیا، اور جس حدیث کو قرآن یا سنت مشہورہ کے خلاف پایا، اس کو ترک کر دیا۔ (اصول السرخسی، ۱/۲۷۳)

### نظریہ ”عرض الحدیث علی القرآن“ اور امام شافعیؒ

حضرت امام شافعیؒ اس نظریہ کی پورے شد و مد کے ساتھ تردید کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ یہ نظریہ انتہائی خطرناک ہے، اور صرف قرآن کریم پر اعتماد کرتے ہوئے حدیثوں کو نظر انداز کر دینے؛ بہ الفاظ دیگر انکار حدیث کے باطل نظریہ کو قوت پہنچانا ہے، یہی روافض و خوارج کا بھی نظریہ ہے۔

امام شافعیؒ نے ”عرض الحدیث علی القرآن“ کی تردید میں وہ تمام آیات و احادیث پیش کی ہیں، جن سے حدیث کی حجت ثابت ہوتی ہے اور ان نصوص کو بھی پیش کیا ہے، جن میں فتنہ انکار حدیث سے امت کو آگاہ کیا گیا ہے۔

چنانچہ اس سلسلہ میں وہ مقدم بن معدی کربؒ کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ:

ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلي... الحديث.

(أبوداود، باب لزوم السنة، رقم: ۴۶۰۴)

ترجمہ: قریب ہے کہ ایک شخص اپنے تخت پر ٹیک لگائے بیٹھا ہوگا، اس کے سامنے

میری کوئی حدیث بیان کی جائے گی، تو وہ کہے گا کہ ہمارے تمہارے درمیان صرف کتاب اللہ کا فیصلہ چلے گا، اس میں جو چیز تم حلال پاؤ، اس کو حلال جانو اور اس میں جو چیز حرام پاؤ گے، اسے حرام جاننا.....۔

(۲) امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) اپنی کتاب ”اختلاف الحدیث“ میں لکھتے ہیں:  
 وإن قول من قال ”تعرض السنة على القرآن، فان وافقت ظاهره، وإلا استعملناه ظاهر القرآن، وتركنا الحديث“ جهل.

(اختلاف الحديث: ۴۴)

ترجمہ: جو لوگ یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ حدیث کا قرآن سے موازنہ کیا جائے گا، پس اگر وہ اس کے موافق ہو تو ٹھیک ہے، ورنہ ہم ظاہر قرآن پر عمل کریں گے اور حدیث چھوڑ دیں گے۔ یہ نظریہ جہالت پر مبنی ہے۔

اسی طرح امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) نے ”عرض الحديث على القرآن“ پر دلالت کرنے والی احادیث کو ذکر کر کے ان کو ضعیف اور ناقابل استدلال ثابت فرمایا ہے۔  
 اسی طرح ”کتاب الامم“ میں امام ابو یوسفؒ (م: ۱۸۲ھ) کی باتیں نقل کر کے ان کی تردید فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

فأما ما ذهب إليه من إبطال الحديث وعرضه على القرآن فلو كان كما ذهب إليه كان محجوجاً به، وليس يخالف القرآن الحديث ولكن حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مبين معنى ما أَرَادَ الله خاصاً وعاماً وناسخاً ومنسوخاً ثم يلزم الناس ما من بفرض الله فمن قبل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعن الله عز وجل قبل. (كتاب الأم

للشافعي: ۳۶۰/۷، سهم الفارس والراجل وتفصيل الخيل، ط: دار المعرفة - بيروت)

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ ”حدیث کا قرآن سے موازنہ کیا جائے گا“ حدیث کو رد و باطل کرنے کے مرادف ہے، جب کہ حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ حدیث اللہ تعالیٰ کی مراد کی وضاحت کرنے والی ہے کہ آیا وہ خاص ہے یا عام، اسی طرح وہ حکم ناسخ ہے یا منسوخ، چنانچہ جو شخص رسول اللہ ﷺ کی کسی حدیث کو قبول کرتا ہے، تو حقیقت میں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کو قبول کرنے والا ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں: اگر ابو یوسفؒ (م: ۱۸۲ھ) کی بات صحیح ہو، تو ان کے لیے خفین پر مسح کرنا، عورت اور اس کی پھوپھی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت، اور درندوں کی حرمت کا فتویٰ دینا جائز نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب: ہم کہتے ہیں کہ جو حدیث ہمارے سامنے آپ نے پیش کی ہے، وہ ہمارے سر آنکھوں پر؛ لیکن اصل بات یہ ہے کہ ”عرض الحدیث علی القرآن“ سے ہماری جو مراد ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ ہم محض یہ کہتے ہوں کہ: صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب ہمیں کافی ہے اور بس؛ بل کہ ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کریم اور سنت متواترہ و مشہورہ ایسے دو حکم شرعی ہیں، جن کے بنیاد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف صرف ان بعض احکام کے بارے میں ہے جو خبر واحد سے ثابت ہوتے ہیں اور نص قرآن اور سنت مشہورہ سے ثابت احکام کے معارض ہیں، چوں کہ قرآن اور سنت مشہورہ کا ثبوت قطعی ہے، اور حدیث (خبر واحد) کا ثبوت ظنی ہے؛ اس لیے محدثین بعض مرتبہ حدیث کی مخالفت کرتے ہیں، جب کہ اس کی صحت اور ثبوت میں ان کو اطمینان نہ ہو یا اس سے قوی تر دلیل کے معارض ہو۔

اور اس طرح کی بات تو خود امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) نے فرمائی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ متعارض احادیث میں۔ جو اگرچہ صحت و ثبوت کو پہنچی ہوئی ہوں۔ اگر کوئی فقیہ کسی

ایک حدیث کے مطابق فیصلہ کر لے، جس کو مختلف قرائن سے دوسری حدیث پر قوت حاصل ہو، تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے حدیث کی مخالفت کی ہے۔ (الرسالۃ: ۴۵۸)

رہی بات امام شافعی (م: ۲۰۴ھ) کی تردید کی، تو یہ بھی حفاظت دین اور صیانت دین کے خالص جذبے کی وجہ سے ہے، چوں کہ ان کا مقصود بھی صرف یہی ہے کہ کہیں اہل بدعت کو موقع نہ مل جائے اور وہ تمام سنتوں کی تردید کرنے لگیں، اور امام صاحب کا مقصود بھی صیانت دین ہی ہے، لہذا کسی نہ کسی حد تک یہ نظریہ فریقین کے درمیان مسلّم ہی ہے۔

### عرض الحدیث علی القرآن کی مثال سے وضاحت

محدثین کے یہاں تعلیل اخبار کے جو پیمانے مقرر ہیں، ان کا تعلق سرتاسر محدثانہ نقطہ نظر سے ہے اور فقہاء کے یہاں صرف یہی پیمانہ نہیں؛ بل کہ وہ اس کے ساتھ دوسرے سانچوں میں بھی اخبار کو جانچتے ہیں، ایک مثال کے ذریعے اس کی توضیح پیش کی جاتی ہے:

سفیان، عن عبد اللہ بن دینار، عن ابن عمر، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: البیعان بالخیار ما لم یتفرقا أو یكون بیعهما عن خیار. (سنن

النسائی، کتاب البیوع، وجوب الخیار للمتبايعین قبل افتراقهما، رقم: ۴۴۸۰)

یہ حدیث صحیح ہے اور حدیث کی کتابوں میں متعدد طرق سے مروی ہے، محدثین نے اس حدیث پر غور کیا اور غور و فکر کے بعد ان کو اس کی درج ذیل سند میں ایک جگہ نازک ترین علت معلوم ہوئی، بتانے والوں نے اس کا سلسلہ سند یوں ظاہر کیا:

یعلیٰ بن عبید عن سفیان الثوری عن عمرو بن دینار عن ابن عمر عن

النبي صلى الله عليه وسلم.

حدیث متصل ہے؛ لیکن الجزائری (م: ۱۳۳۸ھ) کہتے ہیں کہ اس میں علت موجود ہے اور اس علت کی وجہ سے بہ لحاظ سند حدیث صحیح نہیں ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وهو معلل غير صحيح، والتمن على كل حال صحيح، والعلة في قوله:

عن عمرو بن دينار إنما هو عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، هكذا رواه

الأئمة من أصحاب سفیان عنه فوهم يعلى بن عبيد وعدل عن عبد الله

بن دينار إلى عمرو بن دينار، وكلاهما ثقة.

اس میں علت یہ ہے کہ سند میں عمرو بن دينار آیا ہے، حالانکہ عمرو بن دينار نہیں، بلکہ عبد اللہ بن دينار ہے، یعلى بن عبید کو وہم ہو گیا اور عبد اللہ کی جگہ عمرو مذکور ہو گیا۔

(توجیہ النظر: ۲/۲۰۱، بیان شاف للمعلل من الحديث، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب)

یہ محدثانہ تعلیل ہے؛ لیکن حدیث میں جو فقہاء یعنی امام مالک اور امام ابو حنیفہؒ نے علت قادحہ معلوم کی ہے وہ اس کے سوا ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث فقہاء سبعہ کے زمانے میں منظر عام پر نہیں آئی اور ان کے معاصرین اس سے آشنا نہیں ہیں، شاہ ولی اللہؒ (م: ۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں:

وحديث خيار المجلس، فإنه حديث صحيح، روي بطرق كثيرة،

وعمل به ابن عمر وأبو هريرة من الصحابة، ولم يظهر على الفقهاء السبعة

ومعاصريهم فلم يكونوا يقولون به، فرأى مالك وأبو حنيفة أن هذه علة

قادحة في الحديث وعمل به الشافعي.

(الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدلهوي، ص: ۴۴، ط: دار النفائس - بيروت)

بہر حال امام اعظمؒ (م: ۱۵۰ھ) حدیث کی صحت کے بعد اس کی مقبولیت میں معافی قرآن کے خلاف ہونے کو علت قادح قرار دیتے ہیں اور اس بناء پر انہوں نے ایک سے زیادہ حدیثوں کو معطل قرار دے کر ناقابل عمل بتلایا ہے۔ ترمذی، ابن ماجہ اور بیہقی میں ایک روایت مذکور ہے:

عن ابن عمر، أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم، وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخير أربعا منهن. (سنن الترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء في الرجل يسلم و عنده عشر نسوة، رقم: ۱۱۲۸)

امام ترمذیؒ (م: ۲۷۹ھ) نے اسے بہ حوالہ زہری عن سالم عن عبد اللہ روایت کیا ہے، امام بخاریؒ (م: ۲۵۶ھ) نے تو محدثانہ انداز میں فیصلہ کیا ہے کہ: هذا حديث غير محفوظ. اور صحیح روایت کی نشاندہی کی ہے۔ (حوالہ سابق)

شیخ علاء الدین مغلطائی (م: ۷۶۲ھ) فرماتے ہیں کہ: أحاديث هذا الباب كلهم معلولة وليست أساسا قويا.

لیکن قاضی ابویوسفؒ (م: ۱۸۲ھ) نے اس کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا ہے، اس سے ان کی حدیث وفقہ میں جلالت شان کا اندازہ ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

هو عندنا شاذ، والشاذ من الحديث لا يؤخذ به.

یہ تو محدثانہ فیصلہ ہے؛ لیکن اس کی جو توجیہ ارشاد فرمائی ہے، اس سے ان کی مجتہدانہ جلالت قدر معلوم ہوتی ہے، فرماتے ہیں: لأن الله تعالى لم يحل إلا نكاح الأربع فما كان من فوق ذلك كله فحرام من الله في كتابه.

کیوں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایک وقت میں چار سے نکاح حلال کیا ہے، پانچ کا ایک کے نکاح میں اجتماع حرام ہے۔ (الرعدی سیر الأوزاعی: ۴۰)

دیکھ لیجئے معانی قرآن سے تصادم ہونے کو شاذ ہونے کی علت قرار دیا ہے۔

(امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۹۴-۵۹۸)

”خبر واحد“ اگر نص کتاب، یا سنت متواترہ، یا اجماع کے خلاف ہو، تو قبول نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ یہ ادلہ قطعیہ ہیں اور خبر واحد ظنی ہے اور قطعی کے ہوتے ہوئے ظنی کا عدم ہے، اور اگر ”خبر واحد“ عموم کتاب یا ظاہر کتاب کے مخالف ہو، تو وہ محل اختلاف ہے، ہمارے نزدیک خبر واحد کے ذریعہ عموم کی تخصیص، ظاہر کو ترک کرنا اور اس کو مجاز پر محمول کرنا جائز نہیں۔ اور شوافع اور اکثر اصولیین کے نزدیک عموم کی تخصیص خبر واحد کے ذریعے جائز ہے۔ (کشف الاسرار: ۱۹۳-۲۰)

یہاں چار اہم مباحث ہیں:

(۱) تخصیص عموم القرآن بالحديث (قرآن کریم کے عموم کو حدیث کے ذریعہ خاص کرنا)

(۲) تقييد مطلق القرآن بالحديث (قرآن کریم کے مطلق کو حدیث کے ذریعہ مقید کرنا)

(۳) الزيادة على نص القرآن بالحديث (نص قرآن پر حدیث کے ذریعہ زیادتی کرنا)

(۴) مخالفة خبر الواحد للكتاب (خبر واحد کا کتاب اللہ کے مخالف ہونا)

تخصیص عموم القرآن بالحديث:

اس پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ عام و خاص کی تعریف کیا ہے اور

اس کا حکم کیا ہے؟

## تعریف عام:

عام: ایسا لفظ ہے، جسے کثیر اور غیر محدود افراد کو، بہ طور استغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے ”المؤمنون“ اگر ”عشرة مؤمن“ یا ”مائة مؤمن“ کہا جائے، تو عام نہ ہوگا کہ عشرة اور مائة کے الفاظ کو کثیر پر دلالت کرتے ہیں، مگر وہ کثیر و محدود ہیں، اسی طرح ”مؤمنون“ بھی عام نہ ہوگا؛ کیونکہ اس میں استغراق و شمول کے معنی نہیں ہے۔

(اصول سرخی: ۱/۱۳۵، مسلم الثبوت: ۱/۱۹۹)

## تعریف خاص:

وہ لفظ ہے، جو ایک یا ایسے کثیر افراد پر دلالت کرے، جو محدود و محصور ہو۔

## حکم خاص:

خاص اپنے معنی پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے، یعنی وہ بیان و توضیح کا محتاج نہیں ہوتا، اور نہ کسی دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہے۔

(كشف الأستار: ۱/۳۰، اصول سرخی: ۱/۳۴، التوضیح: ۱/۳۳)

تخصیص لغوی: علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: تخصیص لغوی یہ

ہے کہ بعض جملہ کو کسی حکم سے جدا کرنا، الگ کرنا، جیسے کہا جاتا ہے: خص فلان بكذا.

تخصیص اصطلاحی: اصولیین کی عبارتیں اس میں مختلف ہیں، ہمارے مذہب کے

مطابق اس کی صحیح تعریف یہ ہے: ”عام کی اس کے بعض افراد پر دلیل مستقل مقترن کے

ذریعہ تخصیص کرنا۔



”مستقل“ کی قید صفت واستثناء وغیرہ سے احتراز ہے اور ”مقترن“ کی قید سے نسخ سے احتراز ہے، کیوں کہ دلیل تخصیص اگر مؤخر ہوگی، تو وہ نسخ ہوگی نہ کہ تخصیص۔

(کشف الأسرار: ۱/۶۲۱، مسلم الثبوت: ۱/۲۳۳، التلویح علی التوضیح: ۱/۴۲)

مخصص کا مستقل مقترن ہونا، حنفیہ کا مذہب ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے کہ مخصص متصل و مترخی واقع ہو۔ (مقدمہ فہم: ۱/۲۲)

حکم عام: حنفیہ کے نزدیک خاص ہی کی طرح عام بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں قطعی ہوتا ہے، اور محتاج بیان نہیں ہوتا۔ (حسامی: ۵، اصول سرخی: ۱/۱۳۲)

یہی عام مشائخ عراق، جیسے: ابوالحسن الکرخی (م: ۳۴۰ھ)، امام ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) اور عام متأخرین کے نزدیک ہے۔

(النامی شرح حسامی: ۱۰، کشف الأسرار: ۱/۶۱۶)

امام شافعیؒ، جمہور فقہاء و متکلمین، شیخ ابو منصور ماتریدی اور ہمارے مشائخ کی ایک جماعت کے نزدیک عام کا موجب، قطعی نہیں ہے، بل کہ ظنی ہے، اور موجب عمل ہے نہ کہ موجب اعتقاد، چنانچہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے۔ (حوالہ بالا)

حنفیہ فرماتے ہیں کہ عموم کی دلالت اس کے افراد پر قطعی ہوتی ہے؛ لہذا ان کے نزدیک خبر واحد سے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے؛ چوں کہ خبر واحد ظنی ہے اور تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ مخصص مخصص سے قوت میں برابر ہو یا بڑھا ہوا ہو اور یہاں خبر واحد ظنی ہے اور عموم قرآن قطعی ہے؛ لہذا تخصیص عموم القرآن بالحديث جائز نہیں۔

علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں کہ: عموم کتاب، اور سنت متواترہ کی

تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ دونوں ظنی ہیں اور عموم قرآن قطعی ہے، اور یہی ہمارا مذہب ہے، اور یہی ابو بکر الجصاص (م: ۷۰: ۳۷۰ھ)، عیسیٰ بن ابان (م: ۲۲۱ھ) اور بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے، نیز ابو بکر، عمر، عبداللہ بن عباس اور عائشہ کا بھی یہی قول ہے۔ (کشف الاستار: ۱/ ۵۹۳-۵۹۵، الفصول: ۱/ ۱۵۵)

تنبیہ: عام اپنے افراد پر قطعی الدلالت ہے، لیکن یہ اس وقت ہے، جب کہ اس کے بعض افراد کی تخصیص نہ کی گئی ہو؛ لیکن اگر دلیل قطعی کے ذریعہ اس کے بعض افراد کی تخصیص کی گئی ہے، تو اس کی دلالت اب اپنے افراد پر ظنی ہوگی، اور اس وقت اس کی تخصیص، خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے، اسی طرح عام جب مخصوص منہ البعض نہ ہو، تو اس وقت اس کی تخصیص خبر متواتر اور مشہور کے ذریعہ بغیر اختلاف کے جائز ہے اور یہ احناف اور شوافع کی متفقہ رائے ہے، یہی علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، فخر الاسلام بزدوی (م: ۸۲۲ھ)، ابو بکر جصاص (م: ۷۰: ۳۷۰ھ) اور صاحب فوائح الرحمت (م: ۱۲۲۵ھ) کا کہنا ہے۔ (اصول سرخسی، ۱/ ۹۷، اصول بزدوی: ۶۳، الفصول فی الاصول: ۱/ ۱۵۵، فوائح الرحمت: ۱/ ۳۴۹)

**مثال: ارشاد ربانی ہے:**

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَدًا كَرِاسًا لِّدَارِكُوا عَلَيْهٖ وَاِنَّهٗ لَفَسْقٌۭ. (۶- الانعام: ۱۲۱)

اس آیت میں عموم ہے، ہر ذبیحہ کو شامل ہے؛ چاہے اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو، یا نہ لیا گیا ہو، چاہے نام عمدہ نہ لیا ہو یا نسیاناً۔

علامہ عبد العزیز بخاری (م: ۴۳۰ھ) اس آیت کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں: نہی مطلق تحریم کی مقتضی ہے؛ اس لیے کہ ”من“ موضع نفی میں مبالغہ کے لیے ہوتا ہے، چنانچہ ذبیحہ کا ہر جزء حرام ہوگا اور نیز ”انه لفسق“ میں ”ہ“ ضمیر کا مرجع اگر اکل ہے، تو اکل

حرام فسق ہے، اور اگر مراد مذبح ہے، تو وہ بھی حرام۔ (کشف الأسرار، ۱/۵۶۹)  
یہی وجہ ہے کہ احناف نے عموم قرآن کی تخصیص حضرت براء و حضرت ابو ہریرہؓ کی  
حدیث سے نہیں کی، جو درج ذیل ہے:

عن البراء - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: المسلم يذبح  
على اسم الله، سَمَى أولم يسم. (اتحاف السادة المتقين: ۶۷) یعنی مسلمان اللہ کے نام پر یہی  
ذبح کرتا ہے؛ چاہے وہ اللہ کا نام لے یا نہ لے۔

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: سأل رجل النبي - صلى الله عليه وسلم -  
فقال: يا رسول الله! أرايت الرجل يذبح وينسى أن يسمي؟ فقال رسول الله - صلى الله  
عليه وسلم - : اسم الله على فم مسلم. (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۶۹۷۷)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم ﷺ سے سوال کیا  
اے اللہ کے رسول (ﷺ)! آپ کا کیا خیال ہے اس آدمی کے بارے میں، جو ذبح  
کرتے وقت اللہ کا نام لینا بھول جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا نام ہر مسلمان کی  
زبان پر ہوتا ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے:

عن عائشة، قالت: قالوا: يا رسول الله، إن هاهنا أقواما حديث عهدهم بشرك،  
يأتوننا بلحمان لا ندرى يذكرون اسم الله عليها أم لا، قال: اذكروا أنتم اسم الله،  
وكلوا. (صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ذبيحة الأعراب ونحوهم، رقم: ۵۵۰۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے سوال

کیا کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم)! یہاں متعدد حضرات ایسے ہیں، جو نئے نئے اسلام لائے ہیں، وہ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں، ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم اللہ کا نام لے کر کھا لو۔

حنفیہ نے ان احادیث کے ذریعے عموم قرآن کی تخصیص نہیں کی؛ چوں کہ اخبار آحاد ظنی ہیں، اس سے قطعی الثبوت کی تخصیص جائز نہیں، اس مسئلے میں امام مالک (م: ۱۷۹ھ)، امام احمد (م: ۲۴۱ھ) اور سفیان ثوری (م: ۱۶۱ھ) وغیرہ نے حنفیہ کی موافقت کی ہے۔

(الغنی، ابن قدامہ، ۱۱/۳۲-۳۳)

### قرآن کریم کے مطلق کی احادیث سے تنقید:

اس پر بحث سے قبل اس کی وضاحت ضروری ہے کہ مطلق و مقید کی تعریف کیا ہے؟  
**تعریف مطلق:** وہ لفظ ہے، جو اپنی حقیقت پر، بلا کسی قید کے دلالت کرے۔  
**حکم مطلق:** مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر قائم رہتا ہے، تا آن کہ کوئی اتنی ہی قوی دلیل اس میں کسی قید کے ملحوظ ہونے پر قائم ہو جائے، جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ (۲-البقرة: ۱۸۵) اس میں ایام مطلق ہے، لہذا رمضان کے بعد کسی بھی مہینے میں چھوٹے ہوئے روزے کی، اتنے ہی ایام، مسلسل اور غیر مسلسل دونوں طرح قضا جائز ہے، تسلسل ضروری نہیں۔

**تعریف مقید:** وہ لفظ ہے، جس کو صفت، اضافت یا کسی اور طرح کی قید سے مقید کیا گیا ہو۔

مثال: ”مَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ آتَا“ (۵۸-البقرہ: ۴)

اس آیت میں کفارہ ظہار کے روزوں میں دو قید: ”تتابع“ اور ”جماع“ سے پہلے ہونے کی لگائی گئی ہے؛ اس لیے جماع سے پہلے ان روزوں کو مسلسل رکھنا ضروری ہوگا۔

**حکم مقید:** یہ ہے کہ قید کی رعایت کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے، جیسا کہ مثال گذر چکی۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول الفقہ الاسلامی: ۳۰۸، مسلم الثبوت: ۳۶۰، کشف الاسرار: ۲/۵۲، ۶۰) علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر علی حالہ اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کہ اس کی کسی نص سے تقید نہ کی گئی ہو، اور مقید اپنی تقید پر اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کہ کسی نص سے اس کی تقید کو ختم نہ کیا گیا ہو؛ لیکن اگر کوئی نص ایسی ہے، جو ایک جگہ مطلق ہے اور دوسری جگہ مقید، تو اگر ان نصوص کا تعلق سبب حکم سے ہے، تو حنفیہ کے نزدیک ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

”الجار أحق بسبقه“۔ (ابن ماجہ، باب الشفعة بالجوار، رقم الحديث: ۲۴۹۵)

دوسری روایت میں ہے:

”الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها إن كان غائباً، إذا كان طريقهما واحداً“۔

(ابن ماجہ، باب الشفعة بالجوار، رقم الحديث: ۲۴۹۴)

پس ان دونوں نصوص کا تعلق سبب حکم سے ہے، پہلی روایت میں ”جوار“ مطلق ہے اور دوسری حدیث میں ”وحدت طریق“ کی قید بھی ہے، لہذا امام ابوحنیفہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا؛ بل کہ جوار بجائے خود شفیعہ کا سبب ہے، اور شرکت فی الطريق ایک دوسرا سبب شفیعہ ہوگا۔

اور اگر مطلق و مقید دونوں کا تعلق ”حکم“ سے ہو، تو اس کی چار حالتیں ہوں گی:

(۱) حکم اور سبب دونوں ایک ہوں، تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا، جیسے:

”حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَكَلَّمَ الْجَنْزِيرَ“۔ (۵- المائدہ: ۳)

اور ”لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا

مُتَسَفِّحًا أَوْ كَلَّمَ جَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ“۔ (۶- الانعام: ۱۴۵)

یہاں خون ہونا سبب ہے اور حرام ہونا حکم ہے؛ لیکن ایک آیت میں ”دم“ مطلق ہے اور دوسری آیت میں ”مسفوح“ کی قید سے مقید ہے؛ لہذا پہلی آیت میں بھی دم سے ”دم مسفوح“ ہی مراد ہوگا اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) حکم اور سبب دونوں مختلف ہوں، تو بالاتفاق ایک، دوسرے پر محمول نہ ہوگا،

جیسے ارشاد ہے: ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“۔ (۵- المائدہ: ۳۸)

دوسری جگہ فرمایا ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ“۔ (۵- المائدہ: ۶)

پہلی آیت میں سبب سرقہ ہے اور دوسری آیت میں وضو، پہلی آیت میں حکم ”قطع ید“ اور دوسری آیت میں ”غسل ید“۔ پہلی آیت میں مطلق ”ید“ ہے اور دوسری آیت میں ”ید“ کے ساتھ ”إلى المرافق“ کی قید بھی ہے، لہذا پہلی آیت میں مذکور ”ید“ مطلق کو اس قید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

(۳) حکم مختلف ہوا اور سبب ایک ہو، تب بھی ایک کو دوسرے پر بالاتفاق محمول نہیں

کیا جائے گا، جیسے ارشاد ہے: ”فَتَتَمَبَّهُوا صَبِيحًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ

مِنْهُ ط“۔ (۵- المائدہ: ۶)

دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ“۔ (۵- المائدہ: ۶)

یہاں سبب دونوں جگہ حصول طہارت ہے، حکم مختلف ہے، پہلی جگہ آیت میں ”مسح“ ہے، اور دوسری آیت میں ”غسل ید“، پہلی آیت مطلق ہے اور دوسری آیت مقید؛ لہذا پہلی آیت میں مذکورہ ”مطلق ید“ کو دوسری آیت میں مقید ”إلى المرافق“ پر محمول نہیں کیا جائے گا، یہ اور بات ہے کہ چوں کہ حدیث میں تیمم کی بابت ”إلى المرافق“ کی قید ہے، اس لیے حنفیہ تیمم میں بھی اتنی ہی مقدار ہاتھوں کے مسح کے قائل ہیں۔

(۴) حکم اور سبب الگ الگ ہوں، جیسے: «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ط»۔ (۵۸- المجادلہ: ۳)

یہ آیت کفارہ ظہار سے متعلق ہے، جب کہ کفارہ قتل سے متعلق ارشاد خداوندی ہے: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ»۔ (۴- النساء: ۹۲)

پس حکم دونوں جگہ غلام آزاد کرنے کا ہے، سبب پہلی آیت میں کفارہ ظہار اور دوسری آیت میں کفارہ قتل ہے، پہلی آیت میں مطلق غلام کا ذکر ہے، اور دوسری آیت میں مؤمن غلام کا ذکر ہے۔

اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا؛ لہذا کفارہ ظہار میں کافر غلام کو آزاد کرنا کافی ہوگا، دوسرے فقہاء کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور کفارہ قتل کی طرح کفارہ ظہار میں بھی مسلمان غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ (کشف الاستار: ۵۲۱/۲، اصول الفقہ للحنفری: ۱۹۰-۱۹۲)

البتہ اس سلسلے میں ایک قاعدہ ہے کہ، ہر وہ دلیل جس سے عموم کی تخصیص جائز ہے، اس سے مطلق کی تقیید جائز ہے، چنانچہ کتاب اللہ کی کتاب اللہ کے ذریعہ اور سنت کی سنت

کے اور ان میں سے ہر ایک کی ایک دوسرے کے ذریعہ تفسید جائز ہے۔

(اللباب فی أصول الفقه: ص/۱۵۱)

حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مقید قوت میں مطلق کے برابر ہو، یا اس سے بڑھا ہوا ہو، چنانچہ قرآن کریم کے مطلق کو، خبر واحد کے ذریعہ مقید نہیں کیا جائے گا؛ اس لیے کہ قرآن کریم قطعی ہے اور خبر واحد ظنی۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں: کہ ہمارے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم کے مطلق پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو، اس پر عمل کیا جائے، اس پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے؛ لیکن خبر پر اس وقت عمل کیا جائے، جب کہ اس پر عمل کرنے سے کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغیر لازم نہ آئے۔ (أصول الشاشی: ۴)

حضرات شوافع، خبر واحد اور قیاس سے، کتاب اللہ کے مطلق کی تفسید کو جائز قرار دیتے ہیں، اور کتاب اللہ کے مطلق کو تفسید کا بیان قرار دیتے ہیں؛ اس لیے کہ مطلق بیان کے ذریعے تفسید کا احتمال رکھتا ہے؛ لیکن ہم کہتے ہیں کہ: بیان، اجمال سابق کا مقتضی ہوتا ہے اور چوں کہ مطلق پر عمل ممکن ہے، اس وجہ سے اس میں کوئی اجمال باقی نہیں رہتا۔

(عمدة الجوامع علی اصول الشاشی: ص/۱۰)

**نص قرآنی پر خبر واحد سے زیادتی** (الزيادة على نص القرآن بالحديث)

صاحب اصول بزدوی نسخ کے اقسام بیان کرتے ہوئے چوتھی قسم کی اس طرح صراحت فرماتے ہیں:

نسخ و صفه في الحكم مثل الزيادة على النص.

(۱) اگر زیادتی نص میں عبادت مستقلہ کی قبیل سے ہے، تو تمام علماء کا اس بات پر



اتفاق ہے کہ یہ زیادتی حکم مزید علیہ کے لیے نسخ ثابت نہ ہوگی؛ اس لیے کہ شرع میں کسی حکم کی زیادتی اول میں تغیر و تبدل کے بغیر ہوتی ہے۔

(۲) اگر زیادتی نص میں شرط یا جزاء کی قبیل سے ہے اور یہ زیادتی حکم مزید علیہ کے بعد وارد ہوئی ہے، تب اس میں اختلاف ہے کہ اس درمیانی مدت میں اس پر نسخ کا حکم لگانا درست ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہ زیادتی تخصیص اور بیان سمجھی جائے گی، اور حنفیہ کے نزدیک معنی نسخ اور صورتاً بیان سمجھی جائے گی، چنانچہ جمہور نص قرآنی میں خبر واحد اور قیاس سے زیادتی کو جائز قرار دیتے ہیں، اور حنفیہ نص سے ثابت شدہ حکم کے نسخ کو خبر واحد اور قیاس سے جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔ (کشف الاسرار: ۳/۶۳۱، اللباب فی اصول الفقہ: ۱۹۴)

### دلائل جمہور:

(۱) جمہور کے اصول کے مطابق، ”مطلق“ عام کی اقسام میں سے ہے، اور عام جمہور کے نزدیک قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا؛ اسی لیے جائز ہے کہ عام بول کر مخصوص افراد مراد لیے جائیں، اسی طرح مطلق بول کر مقید مراد لیا جائے، جب معاملہ یہ ہے، تو یہ بات واضح ہوگئی کہ عام سے مراد مخصوص افراد ہیں اور مطلق سے مقید مراد ہے، چنانچہ یہ تخصیص و بیان کی قبیل سے ہوگا نہ کہ نسخ، جیسے: کفارہ ظہار و یمین کے بارے میں مطلق غلام آزاد کرنے کا ذکر ہے، اور کفارہ قتل میں رقبہ کے آزاد کرنے کے ساتھ مؤمن کی قید ہے، لہذا مطلق کو مقید پر محمول کر کے کفارہ ظہار میں بھی مسلمان غلام آزاد کرنے کا حکم تخصیص ہوگا نہ کہ نسخ۔

(۲) حقیقت نسخ زیادتی میں نہیں پائی جاتی؛ اس لیے کہ حقیقت نسخ نام ہے کسی حکم شرعی کے تبدیل کرنے یا اٹھانے کا، اور زیادتی تو حکم شرعی کو ثابت کرنے اور اس کے ساتھ

دوسرے حکم کو ملانے کا نام ہے؛ لہذا دونوں میں تضاد ہے، بالفاظ دیگر تقریر رفع کی ضد ہے، وہ نسخ شمار نہیں کی جائے گی، جیسے: زنا کے اندر کوڑے کے ساتھ ساتھ جلا وطنی کا حکم شامل کرنا، اس سے کوڑے لگانے کا جو حکم واجب تھا بعد میں بھی واجب ہی رہے گا، لہذا کوڑے لگانے کے حکم کے ساتھ تغریب (جلا وطنی) کو لاحق کرنا، نسخ نہیں ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/۳۶۲)

### دلائل احناف:

علامہ فخر الاسلام بزدویؒ (م: ۸۲۰ھ) فرماتے ہیں کہ: نسخ نام ہے ایک حکم کے انتہائی مدت اور دوسرے حکم کی ابتدائی مدت کو بیان کرنے کا، جو نص مطلق طور پر وارد ہے اس کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے، جب نص مطلق، مقید ہو جاتی ہے، تو دوسرا حکم ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ تقیید و اطلاق ایک دوسرے کی ضد ہے، جمع نہیں ہو سکتے، جب مطلق مقید کے علاوہ ہے، تو یہ کہنا پڑے گا کہ پہلا حکم ختم ہو گیا اور دوسرا حکم شروع ہو گیا اور یہ اس لیے کہ جب مطلق مقید ہو گیا، تو مطلق اس کا بعض ہو گیا، لہذا حکم بعض، عدم وجود کے درجہ میں ہے، یعنی پہلا حکم بھی نہیں رہا، جیسے بعض حد اور بعض علت یہ عدم حد اور عدم علت کے درجہ میں ہے، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک شہادتِ قاذف بعض حد کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ بعض حد ہمارے نزدیک حد ہی نہیں، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حکم کو بعض نص سے ختم کر کے بعض کے ساتھ خاص کر دینا گویا پورے حکم کو منسوخ کرنا ہے۔

نیز مطلق و مقید ایک دوسرے کی ضد ہے، اطلاق نام ہے عدم کا اور مقید نام ہے وجود کا، یہی وجہ ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ زیادتی کرنا، اثبات نص ہے، اور یہ اس لیے کہ جب بعض افراد کی تخصیص کی گئی اور وہ مراد و مقصود نہیں رہے، تو اب مابقیہ ثابت و مقصد ہوں

گے، اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا، جیسے رقبہ میں قید ”ایمان“ کا ثبوت، نص اول کی وجہ سے نہیں ہے، بل کہ اس قید کی وجہ سے ہے، اس اعتبار سے رقبہ مؤمنہ کا حکم ابتداءً ہوا؛ لہذا دلیل خصوص اخراج لبعض الأفراد ہے نہ کہ اثبات لبعض الأفراد۔ (اصول بزودی بشرح کشف الاسرار: ۳۶۳-۳۶۶)

صاحب کشف الاسرار (م: ۳۰ھ) فرماتے ہیں: نسخ نام ہے کسی حکم کی مدت انتہاء کو بیان کرنا اور یہی معنی زیادتی علی النص میں پائے جاتے ہیں، لہذا خبر واحد اور قیاس سے زیادتی نسخ شمار ہوگی۔

بہ الفاظ دیگر، کلام میں معنی مقصود اطلاق ہے، اور اس کا حکم معلوم ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد پر عمل کرنے سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے، اس پر عمل کسی فرد کے ساتھ خاص نہیں، اور تقیید کا معنی اطلاق کے برعکس ہے کہ ایک دوسرا معنی مقصود ہوتا ہے، اس لیے کہ تقیید نام ہے اثبات قید کا اور اطلاق نام ہے رفع قید کا، اور تقیید کا ایک مستقل حکم ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس میں قید پائی جاتی ہے، اس پر عمل کرنے سے وہ ذمہ ساقط ہوگا، نہ کہ جس میں یہ قید نہیں پائی جاتی، چنانچہ جب مطلق مقید ہو گیا، تو یہ کہنا پڑے گا کہ حکم تقیید کے ثابت ہونے کی وجہ سے حکم اطلاق انتہاء کو پہنچ گیا اور منسوخ ہو گیا، اس لیے کہ دونوں میں منافات ہے، دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں، چنانچہ اول بغیر قید کے جواز کو مستلزم ہے اور ثانی بغیر قید کے عدم جواز کو مستلزم ہے، جب حکم اول ثانی کی وجہ سے انتہاء کو پہنچ گیا، تو ثانی اس کے لیے ضرورۃً ناسخ ہوگا۔ (کشف الاسرار: ۳۶۳)

شمس الائمہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: اس سلسلہ میں ہماری دلیل وہی ہے جو خصم نے بیان کی ہے، جو اس بات پر دلالت ہے کہ زیادتی صورتہً بیان ہے، اس کو تو ہم بھی تسلیم

کرتے ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ صورتاً بیان کے ساتھ ساتھ معنیٰ نسخ بھی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جتنے بھی حقوق، اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر واجب ہیں، چاہے وہ عبادات کی قبیل سے ہوں، یا عقوبت و کفارات کی قبیل سے، وصف بالتجزی کا احتمال نہیں رکھتے، نیز قاعدہ معروف و مشہور ہے کہ حکم بعض کو حکم کل شمار نہیں کیا جاتا، جیسے: فجر کی دو رکعت سنت کو فجر نہیں کہا جائے گا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہیں گے، کہ آیت زنا سے ثابت شدہ حکم جلد، حد ہے، جب جلا وطنی اس کے ساتھ لاحق ہوئی تو جلد حد اُزنا نہ رہا، اس لیے کہ اس وقت وہ بعض حد ہوگئی، اور بعض حد؛ حد نہیں ہوتی، یہ بعض علت کے درجہ میں ہوئی، لہذا وہ حکم جو علت سے ثابت ہوتا ہے، بعض علت سے ثابت نہیں ہوگا، چنانچہ اس اعتبار سے وہ نسخ شمار ہوگی۔

(اصول سرخسی: ۸۲/۲-۸۳)

حقوق العباد اس مسئلے سے مستثنیٰ ہے؛ کیوں کہ وہ وصف بالتجزی کا احتمال رکھتے ہیں، اور چونکہ اس وقت الحاقِ زیادتی کو مزید علیہ کے لیے ثابت قرار دینا بھی ممکن ہے؛ حتیٰ کہ بعض وہ حقوق العباد، جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتے، اس میں بھی حکم اسی طرح ہوگا۔ (یعنی الحاقِ زیادتی کو مزید علیہ کے لیے ثابت کرنا)

مزید فرماتے ہیں: نسخ نام ہے کسی حکم کے بقاء کی مدت اور دوسرے حکم کے اثبات کو بیان کرنے کا۔ اطلاق، تفسید کی ضد ہے، چنانچہ یہ بات ضروری ہے کہ جہاں تفسید ثابت ہو، وہاں صفت اطلاق منتهی ہو جائے، اور اثبات تفسید اس وقت متحقق ہوگی، جب اطلاق کے حکم کی مدت ختم ہو جائے، اس اعتبار سے اطلاق تفسید کی ضد ہوگی، جب حکم اول کے علاوہ دوسرے حکم کو ثابت کرنا ہو، اس طور پر کہ حکم اول حکم ثانی کے ساتھ باقی نہ رہے، یہ نسخ ہے، تو حکم اول کی

ضد کو ثابِت کرنا بدرجہ اولیٰ معنیٰ نسخ ہوگا، تخصیص کا مسئلہ اس سے جدا گانہ ہے، کیوں کہ تخصیص میں حکم اول کے علاوہ۔ جس کو عام شامل ہوتا ہے۔ دوسرے حکم کو ثابِت کرنا نہیں پایا جاتا، اس میں صرف اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ عام بعض افراد کو شامل نہیں ہے، کیوں کہ بعض افراد کی تخصیص کر لی گئی ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ تخصیص مقارن ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ تخصیص عام کے بعض افراد کو خارج کرتی ہے؛ لیکن دوسرے حکم کو ثابِت نہیں کرتی اور تنقید حکم اول کے علاوہ دوسرے حکم کو ثابِت کرتی ہے؛ لہذا تخصیص اور تنقید کے درمیان فرق ہے۔

(اصول سرخی: ۸۲/۲-۸۳)

ثمرۂ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا جب نص مزید علیہ قطعی ہو، جو حضرات کہتے ہیں کہ زیادتی نسخ ہے، یعنی احناف، ان کے نزدیک نص قرآنی پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز نہیں؛ اس لیے کہ قطعی کا نسخ ظنی سے جائز نہیں ہے۔

اور وہ حضرات جو کہتے ہیں کہ زیادتی تخصیص و بیان کی قبیل سے ہے، ان کے نزدیک نص قرآنی پر خبر واحد اور قیاس سے زیادتی جائز ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک خبر واحد سے نص کی تخصیص درست ہے۔

### نسخ و تخصیص کے مابین فرق:

نسخ و تخصیص اگرچہ دونوں اس اعتبار سے مشترک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک بیان کا کام کرتے ہیں، لیکن چند امور میں دونوں جدا ہیں:

(۱) تخصیص اس بات کی علامت ہے کہ وہ [مخصوص]، عام کا فرد نہیں تھا، جب کہ نسخ میں ایسی بات نہیں ہوتی، بل کہ وہ اصل حکم کا فرد ہوتا ہے اور نسخ کے ذریعے اس کو نکالا جاتا ہے۔

- (۲) تخصیص صرف عام پر وارد ہوتی ہے، اور نسخ عام اور اس کے علاوہ پر بھی ہوتی ہے۔
- (۳) حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ تخصیص متصل ہو اور نسخ متراخی ہو۔
- (۴) کسی شے کی تخصیص اس حد تک جائز نہیں کہ مخصوص منہ کا کوئی فرد باقی نہ رہے، جب کہ نسخ میں اس کی گنجائش ہے۔
- (۵) تخصیص اولہ سمع اور اس کے علاوہ سے بھی ہوتی ہے اور نسخ صرف اولہ سمع سے جائز ہے۔

- (۶) تخصیص معلوم و مجہول دونوں میں ہوتی ہے، اور نسخ صرف احکام میں ہوتا ہے۔
- (۷) تخصیص مخصوص منہ کو خود سے علاحدہ نہیں کرتی؛ اس لیے کہ وہ زمانہ مستقبل میں معمول بہ ہے اور نسخ منسوخ کو اپنے سے علاحدہ کر دیتا ہے۔
- (۸) تخصیص اخبار و احکام دونوں میں ہوتی ہے اور نسخ صرف احکام میں ہوتا ہے۔
- (۹) دلیل تخصیص تعلیل کو قبول کرتی ہے اور دلیل نسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتی۔

### تقیید و نسخ کے مابین فرق:

- (۱) تقیید مفرد کی قبیل سے ہے اور نسخ جملہ کی قبیل سے۔
- (۲) تقیید اول کا وصف ہے اور نسخ اس طرح نہیں۔
- (۳) تقیید کبھی مقارن ہوتی ہے اور نسخ صرف متاخر ہوتا ہے۔ (کشف الایضار: ۳/۲۷۳)

### مثال:

چوں کہ نص میں زیادتی حنفیہ کے نزدیک نسخ ہے اور خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں، اسی وجہ سے ہمارے علماء نے نماز میں قراءت فاتحہ کو فرض و رکن قرار نہیں دیا، اس

لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”فَأَقْرَأُوا مَا تيسر من القرآن“۔ (المزل: ۲۰) اس آیت کریمہ میں عموم ہے، جو اس بات کی مقتضی ہے کہ بغیر فاتحہ کے بھی نماز صحیح ہو، اور دوسری طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب“۔ (حلیۃ الاولیاء: ۷/۱۲۴) اب اگر ہم قراءت کو فاتحہ سے مقید کر دیں، تو یہ اس مطلق کا نسخ ہے اور یہ خبر واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے، چنانچہ حنفیہ نے کتاب و خبر واحد دونوں کو اپنے مقام پر رکھتے ہوئے کہا کہ جو چیز نص قرآنی سے ثابت ہے، وہ فرض ہے، اور جو خبر واحد سے ثابت ہے، وہ واجب ہے، اور اسی حقیقت کی طرف صاحب اصول الشاشی نے بھی اشارہ کیا ہے۔

(اصول الشاشی: ۷، اصول سرخسی: ۱/۹۹، کشف الأنسار: ۳/۳۶۸)

### خبر واحد کا کتاب اللہ کے مخالف ہونا:

خبر واحد اگر کتاب اللہ کے مخالف ہو، تو وہ نہ مقبول ہوگی اور نہ حجت۔  
مثال: حدیث ”من مس ذکرہ فلیتوضأ“۔

(ترمذی: کتاب الطہارت، باب الوضوء من مس الذکر، رقم: ۸۲)

علماء احناف اس حدیث کو چند وجوہ کی بناء پر قبول نہیں کرتے: (۱) خبر کا کتاب اللہ کے مخالف ہونا، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: {فیہ رجال یحبون ان یتطہروا} (التوبہ: ۱۰۸) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں استنجاء بالماء سے طہارت حاصل کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے اور ان کے اس فعل کو تطہیر سے تعبیر کیا ہے، اور بات بالکل واضح ہے کہ استنجاء بالماء مس ذکر کے بغیر ممکن نہیں، اگر مس ذکر کو حدث قرار دیا جائے، تو استنجاء کا تطہیر ہونا ثابت نہیں ہوگا، حالاں کہ خود قرآن کریم نے استنجاء بالماء کو تطہیر کہا ہے، چنانچہ حدیث میں، مس ذکر کو بول کے قائم مقام کرتے ہوئے حدث قرار دینا کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

(کشف الأنسار: ۲/۷۲۴، ۳/۲۴-۲۵، أصول سرخسی: ۱/۷۳۳)

## [مبحث ثانی]

### (۲) عرض الحدیث علی السنۃ المشہورۃ:

اس اصل کا مطلب یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت بہ طریق تو اتر یا بہ طریق شہرت لوگوں میں رائج ہے اور لوگوں کا اس کے مطابق عمل ہے، یہ حدیث اگر اس سنت مشہورہ کے خلاف ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو یہ اس خبر کی، خاص شخص یا وقت یا حال کے اعتبار سے کوئی استثنائی صورت تھی۔

جیسے حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی شہادت کو دو کے قائم مقام کرنا، یا جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”القضاء بشاهد ویمین۔“ ایک یمین و شاہد کی بنیاد پر فیصلہ کرنا وغیرہ، حالاں کہ یہ مخالف ہے سنت مشہورہ کے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے: ”البینۃ علی المدعی، والیمین علی من أنکر۔“ (سنن کبریٰ: ۲۵۲/۱۰) یہ مخالفت دو وجہ سے ہے:

(۱) شریعت نے کل ایمان (یعنی دونوں یمین) کو منکر کا حق قرار دیا ہے نہ کہ مدعی کا؛ اس لیے کہ لام استغراق جنس کا مقتضی ہے، چنانچہ جس نے یمین مدعی کا حق قرار دیا، اس نے نص کی مخالفت کی اور اس نے اس کے مقتضاء یعنی استغراق پر عمل نہیں کیا۔

(۲) شریعت نے خصوم کی دو قسمیں کی ہیں: (۱) مدعی (۲) منکر، اور حجت کی بھی دو قسمیں بیان کی ہے (۱) بینہ (۲) یمین، اور جنس یمین کو منکر کا حق قرار دیا ہے اور جنس بینہ کو مدعی کا حق قرار دیا اور یہ قطع، شرکت کی مقتضی ہے اور اس بات کی مقتضی ہے کہ ایک ہی جانب بینہ و یمین جمع نہ ہو، اور ایک شاہد و یمین کی خبر پر عمل کرنے سے اس خبر مشہورہ کے موجب پر ترک عمل لازم آتا ہے، چنانچہ اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ (کشف الاسرار: ۳۰/۳) یہی



بات علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں۔ (اعلاء السنن: ۱۵/۳۵۱)

امام ابو بکر جصاص (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں: اس خبر کا ورود اگرچہ بہ طریق آحاد ہے؛ لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے متواتر کے درجہ میں ہے۔ (احکام القرآن: ۱/۶۲۵) یہی علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں۔ (دیکھیے: اعلاء السنن: ۱۵/۳۵۰)

رہی حدیث ”القضاء بشاہد ویمین“ تو اس کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہے، بلکہ فقہاء و محدثین نے اس کی تردید فرمائی ہے۔ (اعلاء السنن: ۱۵/۳۹۰، احکام القرآن: ۱/۶۲۷، ۶۲۸، صحیح بخاری: الشهادات، باب الیمین علی المدعی علیہ فی الاموال والحدود)

امام بخاری نے اس باب میں جن اقوال و آثار کو ذکر فرمایا ہے وہ اس بات کی طرف مشیر ہے کہ اس سے مالکیہ، شوافع، حنابلہ اور اہل ظاہر پر رد ہے، جو قضاء بالشاہد و الیمین کے قائل ہے۔ (اعلاء السنن: ۱۵/۳۶۱، ۳۶۲)

**محمل صحیح:** حنفیہ جب تک کسی حدیث پر عمل کرنا ممکن ہو اس پر عمل کی کوشش کرتے ہیں، اور اس حدیث کے تعارض کو حتی الامکان دفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم بھی کر لیا جائے یہ عمومیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے، امام ابو بکر جصاص فرماتے ہیں کہ اکثر وہ جن میں آپ ﷺ نے ایک شاہد و یمین کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا ہے اس کا تعلق کسی خاص واقعہ سے ہے، ہر جگہ اس سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ (احکام القرآن: ۱/۶۲۹)

چنانچہ بعض صحابہ سے یہ مروی ہے کہ ایک یمین و شاہد کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا ہے اس کا تعلق ”امان“ سے ہے، لہذا ہمارے نزدیک راوی جب عادل ہو تو ایک شاہد و یمین کی بنیاد پر

”امان“ میں فیصلہ جائز ہے، بطور شاہد مسند احمد کی روایت ہے۔

(مسند احمد: ۳۸۳/۱؛ تفصیل کے لئے دیکھئے: اعلاء السنن: ۱۵/۳۶۸، ۳۷۰)

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں کہ: اعذار کی بناء پر قضاء بشاہد ویمین جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: والخلاصة أن أحاديث القضاء بالشاهد واليمين لا مجال لإنكار ثبوتها، وإية سورة البقرة صريحة في تعيين نصاب الشهادة، فتحمل الأحاديث على أحوال العذر التي لا يمكن فيها الحصول على هذا النصاب ويزاد بها على كتاب الله تعالى بهذا القدر فقط؛ لكون الأحاديث في هذا الباب مشهورة... (تفصیل کے لئے دیکھئے: تکملة فتح الملهم، کتاب الأفضية: ص ۳۹۵)

دوسری مثال: اسی طرح حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ سے ”بیع الرطب بالتمر“ کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”أينقص إذا جف؟“ کہ کیا جب وہ خشک ہوتی ہے، تو کم ہو جاتی ہے؟ صحابہؓ نے کہا کہ جی ہاں! تو آپ ﷺ نے مذکور بیع سے منع فرمایا۔ (أبوداود، کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر) یہ مخالف ہے سنت مشہورہ کے، جو آپ ﷺ کا فرمان ہے: ”التمر بالتمر مثلاً بمثل“۔

(نصب الراية: ۳۵/۳۶)

”بیع الرطب بالتمر“ والی حدیث آپ ﷺ کا فرمان [سنت مشہورہ] ”التمر بالتمر مثلاً بمثل“ کے خلاف ہے۔ (مسلم: کتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا)

یہ مشہور حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ ”بیع الرطب بالتمر“ جائز ہو؛ اس لیے کہ رطب پر تمر کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہ اسم جنس ہے، جس طرح آدمی کے احوال و صفات بدلنے

سے آدمی کا نام نہیں بدلتا، اسی طرح پھل کے پکنے تک اس پر مختلف قسم کے احوال و صفات متردد ہوتے ہیں، اس کی وجہ سے اس کے نام میں تبدیلی نہیں آئے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ”زہو“ کے ظاہر ہونے سے پہلے تمر کی بیج سے منع فرمایا، آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ ”زہو“ کیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”اس کا سرخ یا زرد ہونا“۔ (بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الفصل قبل ان یدو صلا حہا) یہاں آپ ﷺ نے رطب کو تمر سے تعبیر فرمایا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسم تمر خشک ہونے کے ساتھ خاص نہیں ہے، جب یہ بات ثابت ہوئی کہ رطب تمر ہے، تو عقد کی شرط پائی گئی، اور وہ بحالت عقد مقدار میں مماثلت ہے؛ لہذا حدیث مشہور پر عمل کرتے ہوئے بیج جائز ہے۔ اور وہ خبر واحد، جو اس حدیث مشہور کے خلاف ہے، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور مماثلت کی شرط بھی نہیں لگائی جائے گی؛ اس لیے کہ رطب، جب خشک ہوگئی تو اس کی مقدار کم ہو جائے گی۔ دوسبب کی وجہ سے:

(۱) سبب اول یہ ہے کہ شرط عقد کا اعتبار اس وقت کیا جاتا ہے، جب نفاذ عقد ہو، لہذا جس وقت عقد ہوا ہے، اس وقت عوضین میں مماثلت ضروری ہے، یعنی رطب و تمر میں جس وقت عقد ہو رہا ہے، اس وقت مماثلت ہو، تو عقد صحیح ہے؛ لیکن جو حالت فی الحال مفقود ہے، بعد میں اس کے ہونے کی امید کرنے کا کوئی اعتبار نہیں، جس طرح شریعت نے ربا کے مسئلے میں اجید اور اخیر (جید اور ردی) کا فرق نہیں کیا اور فرمایا: ”جیدھا و ردیٹھا سواء“۔ (بخاری، رقم: ۲۲۰۱) اسی طرح جو وصف مال کے اعتبار سے ظاہر ہونے والا ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، فی الحال مماثلت ہو، تو عقد صحیح ہے اور اگر مماثلت نہیں تو عقد فاسد ہوگا۔

(۲) سبب ثانی یہ ہے کہ عوضین کے مابین جو تفاوت ہوتا ہے، وہ دو طرح کا ہے: (۱)

وہ تفاوت، جس میں بندہ کے فعل کا دخل نہ ہو، جیسے رطب وتمر کے مابین، رطب کے خشک ہونے کے بعد جو تفاوت پیدا ہوتا ہے، اس میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں، لہذا یہ تفاوت مفسد عقد نہیں۔ (۲) وہ تفاوت جس میں بندہ کے فعل کا دخل ہو، جیسے حطہ، دقین، مقلی اور غیر مقلی کے مابین جو تفاوت ہوتا ہے، اس میں بندہ کے فعل کا دخل ہے، اور یہ مفسد عقد ہے، یہی وجہ ہے کہ نقد و نسیئہ کے مابین تفاوت جائز نہیں؛ اس لیے کہ اس میں جو تفاوت ہوتا ہے، وہ بندہ کے فعل کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ بندہ کا عقد میں اجل کی شرط لگانا ہے۔ چنانچہ یہ حدیث مشہور درج ذیل تین احکام کو واجب کرتی ہے:

(۱) جواز عقد کے لیے مماثلت کی شرط واجب ہے، چنانچہ اس نص کی وجہ سے مماثلت کے پائے جانے کی صورت میں بیع جائز ہے۔

(۲) حدیث مشہور اس بات پر دال ہے کہ وہ زیادتی جو فعلاً [فی الحال] قائم ہو، وہ حرام ہے؛ اس لیے کہ یہ ذات پر زیادتی ہے۔

(۳) وہ زیادتی جو حرام ہے وہ ایسی زیادتی ہے، جس کی وجہ سے مقدار میں مماثلت باقی نہیں رہتی۔

خبر واحد، حدیث مشہور کے ان تینوں احکام میں مخالف ہے؛ اس لیے کہ خبر واحد مقدار میں مماثلت کے پائے جانے کی صورت میں بیع میں حرمت کو واجب کرتی ہے، اور اس زیادتی کی حرمت کو واجب کرتی ہے جو فعلاً [فی الحال] قائم نہیں، اور جو رطب کے خشک ہو جانے کے بعد پائی جاتی ہے، وہ عقد کی حالت میں موجود نہیں، بل کہ موہوم ہے، چنانچہ خبر واحد حدیث مشہور کے ان تینوں احکام میں مخالف ہے، لہذا خبر واحد کو مشہور کے مقابلے

میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ (کشف الاسرار: ۳۲/۳-۳۳، توثیق السنین فی القرن الثانی الهجری: ۳۲۴-۳۲۶)

امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) نے حدیث سعد کی چند امور کی بناء پر تردید کی ہے:

(۱) حدیث سعد سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ (۲) مدار حدیث زید ابو عیاش ہے اور

وہ مجہول ہے، یا ان راویوں میں سے ہے کہ جن کی حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

محدثین نے امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے اس نقد کی تعریف کی ہے اور انہوں نے

آپ کی اس پر موافقت بھی کی ہے، عبداللہ بن مبارک (م: ۱۸۱ھ) فرماتے ہیں: کہ کیسے کہا

جائے گا کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) حدیث سے ناواقف ہیں؟ جب کہ امام ابوحنیفہ فرما رہے

ہیں کہ زید ابو عیاش ان لوگوں میں سے ہیں، جن کی حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

(کشف الاسرار: ۳۳/۳)

امام حاکمؒ (م: ۴۰۵ھ) فرماتے ہیں: لم یخر جاہ لما خشیامن جہالة زید۔

(مستدرک حاکم: ۴۵/۲)

ابن حزمؒ (م: ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں: إنه مجہول: (المحلی: ۲۲۲/۸)

امام طبریؒ (م: ۳۱۰ھ) فرماتے ہیں: کہ خبر معلول ہے، بایں طور کہ زید اس روایت میں

منفرد ہے اور وہ حدیث کو روایت کرنے میں معروف نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ زید ابو عیاش ان ائمہ کے نزدیک مجہول ہے، انہوں نے اس کو

نہیں پہچانا کہ وہ کون ہے؟ اگرچہ بعض ائمہ جیسے ابن الجوزیؒ (م: ۵۹۷ھ) وغیرہ نے اس کی

تعیین کی ہے، لیکن یہ حدیث ان کے لیے حجت ہوگی نہ کہ امام ابوحنیفہ کے لیے، اس لیے کہ

امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے نزدیک وہ غیر معروف ہے، اور آپ خود امام مجتہد ہیں؛ لہذا آپ

کے لیے ان کی تقلید ضروری نہیں۔

وہ لوگ جنہوں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث کو صحیح قرار دیا، انہوں نے امام مالک (م: ۱۷۹ھ) پر اعتماد کیا ہے کہ اس حدیث کو امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے اور محدثین کے نزدیک یہ معروف و مشہور ہے کہ امام مالک کی یہ عادت معروفہ ہے کہ وہ کسی متروک الحدیث راوی سے روایت نہیں کرتے، یہ اس روایت کے مضبوط ہونے کی دلیل ہے، لہذا جنہوں نے امام مالک کی تقلید کی، ان لوگوں کے لیے یہ حجت ہوگی، نہ کہ دوسروں کے لیے۔ (إعلاء السنن: ۱۳/۳۱۹-۳۳۲)

علامہ زاہد الکوثریؒ (م: ۱۳۷۱ھ) فرماتے ہیں: امام مالک کا اپنی موطا میں حدیث زید ابو عیاش کی تخریج کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے۔ امام مالک نے موطا میں تقریباً ستر (۷۰) احادیث مسند ایسی روایت کی ہے، جن پر ان کا عمل نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ عمل اہل مدینہ کے خلاف ہے، یہ امام مالک کے نزدیک صحت حدیث کے لیے علت قادحہ ہے، اور مجتہد کے نزدیک حدیث اس وقت تک صحیح شمار نہیں کی جاتی، جب تک کہ وہ، اس مجتہد کی نظر میں علل سے خالی نہ ہو۔

بہت سے نقاد حدیث نے موطا میں واقع احادیث ضعیفہ کی صراحت بھی کی ہے، اور بعض رجال موطا کے بارے میں کلام بھی کیا ہے۔ (دیکھیے: النکت الطریفة: ۱۳۱-۱۲۲)

(۳) اصل میں اختلاف متن حدیث میں واقع ہوا ہے، چنانچہ امام ابو داؤد (م: ۲۷۵ھ) نے اس کو اس طرح روایت کیا ہے: من طریق یحییٰ بن أبی کثیر عن عبد اللہ بن یزید عن أبی عیاش عن سعد بن أبی وقاص أنه قال: نهی رسول اللہ -صلی اللہ علیہ وسلم- عن بیع الرطب بالتمر نسیئة.

(سنن أبی داؤد، کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر، شرح معانی الآثار: ۱۹۹/۲)

نیز امام طحاویؒ (م: ۳۲۱ھ) نے اس کو بطریق عمران بن ابی انس اس طرح روایت کیا ہے:

عمران بن ابی انس أن مولیٰ لبني مخزوم حدثه: أنه سئل سعد بن أبي وقاص عن الرجل يسلف الرجل الرطب بالتمر إلى أجل؟ فقال: نهانا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن هذا.

امام طحاوی (م: ۳۲۱ھ) فرماتے ہیں: عمران بن ابی انس متقدم ومعروف الروایۃ ہیں، انہوں نے اس حدیث کو تیکی کی طرح روایت کیا ہے، مناسب یہ ہے کہ حدیث عبد اللہ بن یزید کے بجائے حدیث عمران کو ثابت مانا جائے؛ اس لیے کہ حدیث عبد اللہ بن یزید مختلف فیہ ہے، چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں جو ”بیع الرطب بالتمر“ کی نہی وارد ہوئی ہے، وہ صرف ”تسبیہ“ کی علت کی وجہ سے ہے، نہ کہ کسی اور چیز کی وجہ سے۔

(شرح معانی الآثار: ۲/ ۱۹۹)

صاحب إعلاء السنن (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں: اگر مذکورہ روایت صحیح مان بھی لی جائے، تو ہمارے نزدیک یہ حدیث درختوں پر لگی ہوئی کھجوروں کی ٹوٹی ہوئی کھجوروں کے بدلے بیع کرنے کی صورت پر محمول ہوگی، اور یہ صورت ناجائز ہے، کیوں کہ بیع میں عوضین کا متعین ہونا ضروری ہے، یہاں رطب کی مقدار متعین و معلوم نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ علماء امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ ایک جنس کی اموال ربویہ میں عقد بیع کے وقت مساوات کا ہونا ضروری ہے نہ کہ بیع کے بعد، اور جو حضرات رطب کو تمر کے بدلے مجلس میں برابری کے ساتھ بیع کرنے کے جواز کے قائل ہیں، اس میں رطب کے خشک ہو جانے کے بعد کم ہو جانا عند العقد نہیں ہے، بلکہ بعد العقد ہے، اور اس کا اعتبار نہیں، اور جب معاملہ ایسا ہی ہے، تو پھر آپ ﷺ کے فرمان ”أینقص الرطب إذا بیس“ کا کوئی معنی نہیں رہے گا، بلکہ یہ

کہ اس روایت کو اس صورت پر محمل کیا جائے کہ جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کو حساب کر کے ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلہ کیلا بیچا جائے، اس کی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث ہے جس کو شیخین<sup>۲</sup> نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”لا تباعوا التمر حتى يبدو صلاحه، ولا تبیعوا الثمر بالتمر“۔ (بخاری، کتاب البیوع، باب بیع المزبنة) اور ابن عمرؓ کی ایک دوسری روایت میں ہے۔ جس کو ابن حزمؒ (م: ۴۵۶ھ) نے صحیح قرار دیا ہے۔ کہ: ”نہی رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - عن المزبنة“۔ المزبنة أن یباع مافی رؤس النخل من ثمر بتمر مسمی بکیل، إن زاد فلی، إن نقص فعلی۔

اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں صراحتاً مروی ہے: ”نہی رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - عن المزبنة والمحاقله، والمزبنة اشتراء التمر بالتمر في رؤوس النخل“۔ (صحیح البخاری، رقم الحدیث: ۲۱۸۶)

امام محمد (م: ۱۸۹ھ) موطا میں فرماتے ہیں: ہمارے نزدیک مزبنة یہ ہے: اشتراء ثمر في رؤوس النخل بالتمر کیلا۔ (موطا محمد: ۳۳۶)

جب مزبنة والی صورت او پروالی صورت میں ہی متحقق ہوتی ہو، تو زید ابو عیاش کی روایت کی صحت تسلیم کرنے کے بعد صرف مزبنة پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: إلقاء السنن: ۱۴/۳۲۹-۳۳۱)

**ملفوظہ:** حنفیہ اور دوسرے مذاہب کے مابین اس شرط میں اسی طرح اختلاف ہے جیسا کہ شرط سابق میں، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خبر جب نص متواتر یا مشہور کے خلاف ہو تو مردود ہے اور جب عموم و ظاہر کے خلاف ہو تو مردود نہیں ہے؛ جبکہ حنفیہ کے نزدیک خبر نص متواتر یا مشہور کے خلاف ہو یا عموم و ظاہر کے خلاف ہو، ہر صورت مردود ہے۔



## [مبحث ثالث]

## (۳) عرض خبر الواحد علی ماتعم بہ البلوی:

اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حدیث کسی ایسے مضمون سے متعلق ہو، جس کے شہرت و استفاضہ کے ساتھ لوگوں میں پھیلنے کے اسباب موجود ہوں، اور اس کے جاننے کی بھی سبھی کو حاجت ہو، پھر بھی اسے کوئی ایک شخص ہی روایت کرے، تو یہ بات شبہ پیدا کرتی ہے اور اس بات کی مقتضی ہے کہ اسے حکم عام کا درجہ نہ دیا جائے۔ (التقریر والتجیر: ۲/۲۹۵)

مثلاً حدیث بسرہ بنت صفوانؓ، جو مس ذکر سے وضو ٹوٹ جانے کے متعلق ہے، اس کو مرد صحابہ میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتے، جب کہ اس کا علم تمام مردوں کو ہونا چاہیے تھا؛ لہذا اس اصول کی بناء پر ترک کر دی گئی۔

صاحب کشف الأسرار (م: ۴۰: ۷) فرماتے ہیں کہ: جب خبر واحد ایسے امر کے سلسلے میں وارد ہو، جس میں ابتلاء عام ہو، اور وہ عمل کو واجب کرنے والی ہو، تو ہمارے اصحاب میں سے شیخ ابوالحسن کرخیؒ (م: ۳۰: ۷) کے نزدیک قبول نہیں کی جائے گی اور یہی متأخرین کا مذہب ہے۔ (کشف الأسرار: ۳/۳۵)

امام شافعیؒ (م: ۲۰۴: ۷) اور اکثر اصحاب حدیث اور بعض حنفیہ نے اس اصل کا انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب خبر واحد کی سند صحیح ہے، تو قبول کر لی جائے گی، اگرچہ اس کا تعلق عموم بلوی سے ہو؛ اس لیے انہوں نے عموم بلوی کے ہوتے ہوئے خبر واحد پر عمل کیا، اس باب میں انہوں نے عمل صحابہ سے استدلال کیا، مثلاً: ابن عمرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”سنا نہ خابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله

عليه وسلم - نهی عن المخابرة فانتھینا“۔

(مسلم شریف، کتاب البیوع، باب کرا ع الارض، رقم: ۱۵۴۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہؓ نے ان حوادث میں جو خبر واحد پر عمل کیا ہے، تو وہ چند ایسے قرائن کی بناء پر تھا، جو ان کے ساتھ مخصوص تھے، یا وہ خبر واحد ان حضرات تک پہنچتے پہنچتے شہرت حاصل کر چکی تھی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عادل کی خبر اس باب میں اس کے صدق پر ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے، اس کو قبول کرنا ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ وہ خبر جس میں عموم بلوی نہ ہو، جب قیاس عموم بلوی کے ہوتے ہوئے مقبول ہے حالانکہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں اضعف ہے تو خبر واحد اس میں بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگی۔ (الاحکام: ۱۶۱/۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ رہی بات کہ خبر واحد صدق ظن کا فائدہ دیتی ہے، تو یہ ہمیں تسلیم نہیں؛ اس لیے کہ عدم شہرت صدق ظن کے معارض ہے اور معارض کے ہوتے ہوئے ظن حاصل نہیں ہوتا؛ برخلاف قیاس کے کہ وہ اس کے معارض نہیں۔

**فائدہ:** حنفیہ نے اس اصل کو نقد اخبار آحاد اور مزید تثبت و احتیاط کی بناء پر اختیار کیا، اور وہ محض کسی خبر کو اس بناء پر رد نہیں کرتے کہ اس کا تعلق عموم بلوی سے ہے، بلکہ جب کبھی وہ کسی ایسی خبر کو رد کرتے ہیں، جس کا تعلق عموم بلوی سے ہو، تو ان کے پاس اور بھی بہت سے دلائل ہوتے ہیں، جو اس خبر پر عمل سے مانع ہوتے ہیں۔

چنانچہ وہ لوگ، جو یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ اخبار آحاد کو محض اس وجہ سے رد کر دیتے ہیں، کہ اس میں عموم بلوی ہے، ان کا یہ قول قلت اطلاع پر مبنی ہے یا عناد و سرکشی پر۔

**ملاحظہ:** یہ بات یاد رہے کہ جہاں عموم بلوی ہو، تو حنفیہ کے نزدیک خبر واحد اس صورت میں قبول نہیں کی جاتی، یہ اس صورت میں ہے، جب اس سے فرض، وجوب یا حرمت ثابت ہو، جب اس سے ندب، استحباب کا ثبوت ہو، تو خبر واحد اس میں مقبول ہے، یہ قید ضروری ہے، اس قید کو علامہ ابو بکر جصاصؒ (م: ۷۰۰ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، قاضی محب اللہ بہاری (م: ۱۱۱۹ھ)، علامہ شبیر احمد عثمانی (م: ۱۳۶۹ھ) اور علامہ زاہد الکوثری (م: ۱۳۷۱ھ) وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ (احکام القرآن: ۴۰۲/۱، الفصول: ۶۰۲، التحریر: ۲۵، مسلم الثبوت: ۹۳/۲-۹۵، مقدمۃ فتح الملہم: ۱۹/۱، فقہ اہل العراق: ۳۵-۳۶)

ابن الہمام فرماتے ہیں: خبر الواحد فیما تعم بہ البلوی - یحتاج إلیہ الكل حاجة متأكدة مع کثرة تکراره - لا یثبت به وجوب دون اشتہار أو تلقي الأمة له بالقبول عندنا عامة الحنفیة، والاكثر من الأصولیین والمحدثین یقبل خبر الواحد فیما تعم به البلوی اذا صح سندہ، دون اشتراط اشتہار ولا تلقي الأمة له بالقبول۔  
(التقریر والتخیر: ۲/۲۹۵، ۲۹۷)

**مثلاً:** - غسل یدین قبل إدخالهما فی الإناء عند الشروع فی الوضوء۔  
(نسائی: کتاب الطہارۃ، باب صفۃ الوضوء)

اس میں عموم بلوی ہے نقل متواتر و مشہور کے طور پر منقول نہیں ہے، اس کے باوجود حنفیہ نے اس خبر کو قبول فرمایا، اس لئے کہ یہ محل نزاع نہیں ہے، اس پر مرتب حکم ندب ہے نہ کہ وجوب۔ (التقریر والتخیر: ۲/۲۶۹)

**ملاحظہ:** ائمہ مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ میں سے امام زرکشی نے اس پر اتفاق کیا ہے۔  
(العدة: ۲/۱۲۹، التمهید: ۳/۱۵۰-۱۵۱، المنتہی: ۲/۵۷)

## [مبحث رابع]

### (۴) خبر واحد کا عمل صحابہ سے موازنہ:

چوں کہ حدیث کے اولین راوی، صحابہ کرام ہیں، اور وہ سب کے سب عادل ہیں، اور ان کی عدالت و ثقاہت پر خود حدیث نبوی شاہد عدل ہے؛ اس لیے کسی حدیث کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو طریقہ اختیار کیا ہے، حنفیہ کے یہاں اس کو خصوصی اہمیت حاصل ہے؛ چنانچہ:

اگر کوئی حدیث ایسے مسئلہ سے متعلق ہو، جس میں عہد صحابہ میں اختلاف رائے رہا ہو، اور اس حدیث سے کسی نے استدلال کیا ہو، تو علامہ سرخسی کی زبان میں، یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں کہیں کوئی کھوٹ موجود ہے، اور یا تو یہ بعد کے راویوں کا سہو ہے یا پھر حدیث منسوخ ہے۔ (اصول سرخسی: ۱/۳۶۹، تقویم الأدلۃ: ۱۹۹، کنز الوصول: ۱۷۷)

مثال: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء۔ (طلاق میں مردوں کا اور عدت میں عورتوں کا اعتبار ہوگا)

عہد صحابہ میں اس بابت اختلاف تھا کہ جو باندی آزاد کے نکاح میں ہو، اس کی طلاق تین ہوگی یا دو؟ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں: طلاق وعدت دونوں میں عورتوں کا اعتبار ہوگا، یہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

(العتایۃ: ۳/۴۹۲، فتح القدیر: ۳/۴۹۲، نصب الراية، رقم: ۳۴۳۰)

دوسری طرف امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ)، امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) اور امام احمدؒ (م: ۲۴۱ھ)

فرماتے ہیں: طلاق میں مردوں کا اور عدت میں عورتوں کا اعتبار ہوگا، یہ حضرت عمرؓ، حضرت

عثمان، حضرت زید اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (روضۃ الطالین: ۷۱/۸، المغنی: ۳۸۹/۷) فریقین نے اپنے اپنے دلائل پیش کیے ہیں، علامہ ابن الجوزی (م: ۵۹۷ھ) فرماتے ہیں: طرفین نے جو دلائل پیش کیے ہیں، وہ سب کے سب کمزور ہیں، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ نے اپنے مذہب کی بناء جس اصول پر رکھی وہ صحیح ہے کہ: جب کسی مسئلہ میں صحابہ میں اختلاف رائے ہو اور کسی نے اس سلسلے میں وارد ہونے والی روایت سے استدلال نہ کیا ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں۔

(التحقیق فی احادیث الخلاف: ۲/۲۹۹)

بعض متقدمین ائمہ احناف اور متاخرین اس شرط کو ذکر کرنے میں منفرد ہے، حنفیہ میں سے بعض مشائخ اور محدثین نے اس شرط کا ذکر نہیں فرمایا ہے، صاحب کشف الأسرار علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: وقد تفرد بهذا النوع من الرد للمحدثين بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين، وخالفهم في ذلك غيرهم من الأصوليين وأهل الحديث. (كشف الأسرار: ۳۸/۳)

## [مبحث خامس]

### (۵) عرض الحدیث علی القواعد الکلیۃ الثابتۃ فی الشرع:

اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہاء کرام کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور عمل صحابہ میں وارد مختلف احکام سے متعلق ہدایات میں غور کر کے ایک قدر مشترک اصول مستنبط کرتے ہیں، جو مجمع علیہ ہوا کرتا ہے، جب خبر واحد ان اصولوں کے مخالف ہو، تو وہ دودلیلوں میں سے جو زیادہ

قوی دلیل ہو، اس کو مد نظر رکھتے ہوئے، اصل پر عمل پیرا ہوتے ہیں اور جو خبر اس کے مخالف ہو، اس کو شاذ شمار کرتے ہیں۔

جیسا کہ علامہ زلیعی (م: ۷۶۲ھ) ”نصب الراية“ میں فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک اخبار کے قبول کرنے کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ خبر چاہے مسند ہو یا مرسل، جن اصولوں پر اجماع ہو چکا ہے، ان سے تجاوز نہ کرے۔

علامہ زلیعی (م: ۷۶۲ھ) مزید فرماتے ہیں: علماء نے ان اصولوں کو جمع کرنے میں بڑی محنت کی، یہاں تک کہ ان کے پاس چند اصول جمع ہو گئے، وہ ان اصولوں پر اخبار آحاد کو پیش کرتے ہیں، اگر وہ اخبار آحاد ان اصولوں کے موافق نہ ہو، تو وہ لوگ قوی دلیل کے مقابلہ میں اس کو کمزور سمجھتے ہیں اور یہی اصل اصول ہے۔ (نصب الراية: ۱۴/۱)

اس کی اہمیت تمام ارباب اجتہاد نے ہمیشہ تسلیم کی ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز (م: ۱۲۳۹ھ)، امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کے اس معیار کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: شریعت کا علمی سرمایہ دو قسم کا ہے: قوانین کلیہ اور حوادث جزئیہ، قوانین سے مقصود ضوابط عامہ ہیں، مثلاً یہ کہ شہادت پیش کرنا مدعی کا کام ہے، شریعت دراصل ان ہی قوانین کا نام ہے۔ مجتہد کا کام ہے کہ ان ضوابط کو حوادث جزئیہ سے متاثر نہ ہونے دے۔ (فتاویٰ عزیزی)

اس میں امام مالک (م: ۱۷۹ھ) بھی امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کے ہمنوا ہیں، اس لحاظ سے یہ دوسری صدی کے فقہاء و محدثین کا مسلک ہے کہ اخبار آحاد کے قابل عمل اور قابل احتجاج ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسلام کے قوانین کلیہ کے خلاف نہ ہو اور ان بزرگوں کو یہ مسلک حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے ورثہ میں ملا ہے، علامہ شاطبی (م: ۵۹۰ھ) نے ”الموافقات“ میں اس پر مستقل عنوان کے تحت بحث

کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے اخبار آحاد کو اصول اسلامیہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا تھا، اور اس موضوع پر شاطبیؒ (م: ۵۹۰ھ) نے امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ) کا مذہب بھی واضح کر کے بتایا ہے، وہ فرماتے ہیں: اس مسئلہ کی سلف میں اصل موجود ہے، حضرت عائشہؓ نے حدیث: ”إِنَّ الْمِيتَ لِيُعَذَّبُ بِكَاءِ أَهْلِهِ“ کو اس وجہ سے رد کر دیا کہ قرآن کے اس ضابطہ کے خلاف ہے: ”لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى“، نیز حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کو جس میں رویت باری کا ذکر ہے، حضرت عائشہؓ نے ”لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“ کے ضابطہ کی وجہ سے نام منظور کر دیا۔

الغرض دوسری صدی کے محدثین کا نقطہ نظر اخبار آحاد کے بارے میں واضح اور صاف یہ تھا کہ خبر واحد اگر شریعت کے کسی مسلمہ قاعدہ کے خلاف ہو، تو اس پر عمل جائز نہیں ہے، علامہ شاطبیؒ (م: ۵۹۰ھ) نے امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ) کا بھی یہی مذہب بتایا ہے، اور علامہ ابن عربیؒ (م: ۵۴۳ھ) نے بھی امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ) کا رائج مسلک یہی قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

إِذَا جَاءَ الْخَبْرُ مَعَارِضًا لِقَاعِدَةٍ مِنْ فَوَاعِدِ الشَّرْعِ هَلْ يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ أَمْ لَا؟  
فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَجُوزُ، وَتَرَدَّدَ مَالِكٌ فِي  
الْمَسْئَلَةِ؛ قَالَ: وَمَشْهُورُ قَوْلِهِ وَالَّذِي عَلَيْهِ الْمَعْمُولُ أَنَّ الْحَدِيثَ إِنْ  
عُضِدَتْهُ قَاعِدَةٌ أُخْرَى قَالَ بِهِ وَإِنْ كَانَ وَحْدَهُ تَرَكَهُ.

اگر خبر واحد کسی قاعدہ شریعت کے معارض ہو، تو کیا اس پر عمل جائز ہے؟ امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) فرماتے ہیں: ناجائز ہے، امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) کہتے ہیں کہ جائز ہے، اور امام مالکؒ (م: ۱۷۹ھ) کا قول مشہور اور قابل اعتماد یہی ہے کہ حدیث کی تائید میں اگر کوئی

دوسرا قاعدہ ہو، تو عمل جائز ہے اور اگر نہ ہو تو اس کو چھوڑ دینا چاہیے۔ (الموافقات: ۲۰/۳)

اس کے برعکس تیسری صدی کے محدثین نے اس اساس سے ہمنوائی نہیں کی؛ بلکہ انہوں نے اخبار آحاد کے ذریعہ آئی ہوئی ہر خبر واحد کے بارے میں فیصلہ کر دیا کہ ہر صحیح حدیث بجائے خود ایک اصول ہے، جس طرح قرآن کریم ایک اصول ہے، اور صحیح حدیث وہ ہے، جو محدثین کے طے کردہ اصطلاحی صحت پر کھری اترے، چنانچہ علامہ خطابی (م: ۳۸۸ھ) رقم طراز ہیں:

والأصل أن الحديث لا يثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -  
وجب القول به وصار أصلاً في نفسه.

جب کوئی حدیث، حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہو جائے، تو اسے اپنا نا واجب ہے، اور وہ خود ایک اصل ہے۔ (معالم السنن: ۱۱۳/۳)

حافظ ابن حجر عسقلانی (م: ۸۵۲ھ) نے بھی یہی بات لکھی ہے، وہ فرماتے ہیں:

الحديث الصحيح أصل بنفسه.

حدیث صحیح خود ایک اصل ہے۔ (فتح الباری: ۲۵۱/۴)

فکر و نظر کے اس اختلاف کا یہ نتیجہ نکلا کہ اسلام کے مسلمات میں ترمیم کرنی پڑی اور ہر حدیث کے صحیح ہونے کے بعد تیسری صدی میں اسلام میں اصول ہی اصول ہو گئے۔

بہ طور نمونہ ایک مثال پیش کی جاتی ہے:

عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام، قط إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله، قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وواحدة في شأن سارة.



الحديث (متفق عليه، صحيح البخاري، رقم: ۳۳۵۸، ۴۱۲، الصحيح لمسلم، رقم

۱۵۴/۲۳۷۱، واللفظ له)

اگر اس معیار کو مان لیا جائے کہ ہر حدیث ثابت ہونے کے بعد ایک اصل ہے، تو نبی کا کذب بھی اسلام کے اصولوں میں سے ایک اصول بن جائے گا، معاذ اللہ ثم معاذ اللہ، حالاں کہ نبی کی سچائی اور اس کی صداقت مانے ہوئے اصول میں سے ایک مسلمہ اصول ہے، وحی و نبوت کے سارے خانے کی رونق نبوت کے اس وصف سے وابستہ ہے، اسی بناء پر علماء اور شرح حدیث کو اس حدیث کے لیے مطالب کے دفتر کے دفتر تلاش کرنے پڑے اور ایک نہیں بلکہ متعدد توجیہات کرنی ناگزیر ہوئی؛ کیوں! صرف اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث دین کے مسلم اصولوں کے خلاف ہے، کیوں کہ نبوت ایک سیرت ہے، جو صرف سچائی ہی سے بنتی ہے اور صرف سچائی کے سانچے میں ڈھل سکتی ہے، انبیاء کی سچائی اور عصمت دین کے یقینیات قطعہ میں سے ہے اور روایت کتنی ہی بہتر قسم کی کیوں نہ ہو؛ لیکن ہر حال میں راوی کی شہادت ہے اور راوی میں بھی غیر معصوم، اس کی شہادت ایک لمحہ کی ہے، یقینیات قطعہ اور دین کے مسلم اصولوں کے مقابلہ میں تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ الجزائری (م: ۱۳۳۸ھ) نے بعض کی طرف منسوب کر کے اور امام رازیؒ (م: ۶۰۶ھ) نے امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کی طرف منسوب کر کے لکھا ہے:

هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل؛ لأن فيه نسبة الكذب إلى إبراهيم.

اس حدیث کو شرف قبول حاصل نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف جھوٹ کی نسبت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ جب ایک غیر معصوم راوی کی غلطی ماننے اور معصوم نبی کی طرف جھوٹ کی نسبت میں تعارض ہو جائے، تو ہم راوی کی غلطی مان

لیں گے، لیکن نبی کی طرف جھوٹ کی نسبت گوارا نہیں کریں گے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ)

حافظ ذہبی (م: ۷۴۸ھ) نے ”سیر اعلام النبلاء“ میں لکھا ہے: ونحن لا ندعي

العصمة في أئمة الجرح والتعديل. (سیر اعلام النبلاء: ۱۲۹/۹)

ہم ائمہ جرح و تعدیل میں عصمت کے دعوے دار نہیں ہیں۔

راویوں میں محدثین زیادہ سے زیادہ عدالت کے مدعی ہیں اور عدالت اور عصمت

میں تعارض ہوگا، تو عصمت کو رائج قرار دیا جائے گا۔

یہ ایک مثال ہے، ورنہ اس قسم کی مثالوں کی کوئی کمی نہیں۔

(امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۸۸-۵۹۳)

یہاں یہ بات واضح رہے کہ یہ اصول و قواعد سب کے سب کتاب و سنت سے ہی ماخوذ

ہیں۔ مثلاً ایک قاعدہ ہے: ”الخارج بالضمنان“ (کہ فائدہ، ذمہ داری کے بہ قدر اور ذمہ

داری کے عوض حاصل ہوتا ہے) یہ قاعدہ تمام ائمہ کے نزدیک مسلم ہے، چنانچہ اس قاعدہ پر

عمل کرتے ہوئے حنفیہ نے ”حدیث مصرّاة“ کو قابل عمل نہیں سمجھا۔

حدیث مصرّاة: وهو ما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- "لا تصروا

الابل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن

شاء ردّها وصاع تمر" . . . وقال بعضهم عن ابن سيرين: صاعا من طعام، وهو بالخيار

ثلاثاً. (صحيح البخاري، رقم: ۲۱۴۸، باب النهي للبائع أن لا يحفل بالابل والبقر والغنم)

مصرّاة: بکری وغیرہ کے تھن میں دو ایک وقت کا دودھ باقی رکھ کر مشتری کے سامنے

دوہا جائے، تاکہ وہ اسے زیادہ دودھاری سمجھ کر معاملہ کرے، صحیح سندوں سے یہ حدیث مروی

ہے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مصرّاة بکری خریدی، پھر خلاف واقعہ ظاہر

ہونے کی صورت میں اگر لوٹانی پڑے، تو بکری کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی بائع کو واپس کرے، یہ کھجور اس دودھ کے عوض میں ہوگا، جو مشتری نے بکری سے دوا ہے۔

یہ حدیث مذکورہ قاعدہ کلیہ کے منافی ہے؛ کیوں کہ جب بکری خریدار کے ضمان میں آگئی، تو اس سے حاصل ہونے والے فوائد کا استعمال بھی اس کا حق ہو گیا، لہذا واپسی کے وقت حاصل شدہ دودھ کا عوض ایک صاع کھجور کی شکل میں واپس کرنے کا لزوم نامناسب ہے، اس وجہ سے حنفیہ نے اس حدیث کو تشریع کی بنیاد نہیں بنایا، اور کسی علت سے معلول قرار دے کر اس کی مناسب تاویل کی ہے۔

علامہ زاہد الکوثریؒ (م: ۱۳۷۱ھ) فرماتے ہیں: حدیث باعتبار اسناد، بالکل صحیح ہے؛ لیکن مجتہد کی نظر اس کے تمام گوشوں اور پہلوؤں پر ہوتی ہے؛ اسی لیے اس کے سامنے وہ علت ظاہر ہوتی ہے، جو دوسروں کے سامنے ظاہر نہیں ہوتی، مجتہد حدیث کا قواعد کلیہ سے موازنہ ضروری سمجھتا ہے اور اسی اعتبار سے حدیث کا فیصلہ کرتا ہے، جب کہ دوسری طرف امام مالک (م: ۱۷۹ھ) (در قول مشہور) امام لیثؒ (م: ۱۷۵ھ)، امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ)، امام احمد (م: ۲۴۱ھ) اور اسحاق (م: ۲۳۸ھ) وغیرہ نے اس حدیث کے ظاہر پر فیصلہ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: جب مشتری نے بکری کو مصرّۃ پایا، تو مشتری اس کو بائع کے پاس نکالے ہوئے دودھ کے عوض ایک صاع تمر کے ساتھ واپس کرے۔

امام ابو حنیفہ (م: ۱۵۰ھ) اور امام مالک (م: ۱۷۹ھ) (ایک روایت کے مطابق) اور فقہاء عراق کی ایک جماعت نے ان کی مخالفت کی، وہ فرماتے ہیں: حدیث کی اسناد اگرچہ صحیح ہے؛ لیکن دوسری روایات کی طرف نظر کرنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حدیث میں مدت کے سلسلے میں بہت زیادہ اضطراب اور شدید اختلاف ہے، جس سے اصل حدیث متاثر ہو رہی

ہے، اور یہ بات یاد رہے کہ صرف اسناد کے صحیح ہونے کی بناء پر اس کے ظاہر پر عمل کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ متن کا صحیح سالم ہونا بھی ضروری ہے، کہ کہیں کتاب وسنت اور قواعد کلیہ کے مخالف تو نہیں ہے، شذوذ و علت، حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہوتی ہے، لہذا اس کے ظاہر پر عمل کرنے کے سلسلے میں توقف کیا جائے گا۔ (الکتب الطریفة: ص ۹۰-۹۱)

یہ حدیث قرآن وحدیث سے ثابت شدہ حکم کے مخالف ہے؛ کیوں کہ نقصانات میں قیاس یہ ہے کہ اگر وہ شے ذوات الامثال میں سے ہے، تو ضمان مثل صوری سے واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ”فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلٰیكُمْ فَاَعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدٰی عَلَیْكُمْ“۔ (البقرة: ۱۹۳) نیز ارشاد ہے: ”وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَاَعَابُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ“ وَلَیْنَ صَبْرُكُمْ لَهٗوَ خَيْرٌ لِّلصّٰدِقِیْنَ“۔ (۱۶-۱۷ النحل: ۱۲۶) اور اگر ذوات القیم میں سے ہے، تو قیمت واجب ہوتی ہے، معروف حدیث ہے: ”عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أعتق شقيقا من مملوكه، فعليه خلاصه في ماله، فإن لم يكن له مال، قوم المملوك قيمة عدل، ثم استسعي غير مشقوق عليه“۔ (صحيح البخاري،

رقم الحديث: ۲۴۹۲، كتاب الشرکة، باب تقويم الاشیاء بین الشرکاء، بقيمة عدل)

زیر بحث مسئلہ میں، حدیث میں ان دونوں میں سے کسی کو واجب نہیں کیا گیا؛ بل کہ ایک صاع تمر واجب ہے، جو دودھ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی، اس لیے امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) نے اس خبر کے ظاہر کو ترک کر دیا اور اس کی تاویل کی۔ نیز حدیث مشہور ”الخراج بالضمنان“ کے بھی مخالف ہے، اس وجہ سے بھی اس کی تاویل کی گئی۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: نور الانوار: ۱۸۳، حاشیہ: ۲۲، حاشیہ: ۷۵، ظفر الامانی: ۶۵)

## حدیث مصرّاة کا صحیح محمل:

اوپر جو بات ذکر کی گئی کہ ”حدیث مصرّاة“ قواعد کلیہ کے مخالف ہے، وہ ظاہری لفظ کا اعتبار کرنے کی صورت میں ہے، ورنہ تو علامہ انور شاہ کشمیری (م: ۱۳۵۲ھ) محمل صحیح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس حدیث اور قواعد کلیہ کے مابین تعارض اس طور پر ختم ہو جاتا ہے کہ حدیث کو دیانت پر محمول کیا جائے نہ کہ قضاء پر، جیسا کہ علامہ ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) ”فتح القدیر“ (باب الإقالة) میں فرماتے ہیں: کہ غرر یا تو قولی ہوگا یا فعلی، اگر غرر قولی ہے تو بحکم قاضی اقالہ واجب ہے اور اگر غرر فعلی ہے، تو اقالہ دیانۃً واجب ہے اور وہ قضاء کے تحت داخل نہ ہوگا؛ اس لیے کہ غرر سب کے سب مستور ہوتے ہیں، اس کا پتہ لگانا ناممکن ہے، تصریح بھی ایک غرر ہے، بالغ کے ذمہ ضروری ہے کہ وہ مشتری سے دیانۃً اقالہ کر لے، اگرچہ قضاء واجب نہیں، اس صورت میں حدیث ہمارے اصول کے موافق ہو جائے گی۔

(فیض الباری: ۳/۲۳۱، ۲۳۲)

### تنبیہ:

یہاں دو باتوں کی طرف خاص طور پر توجہ دینا ضروری ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ خلط ملط نہ کر دیا جائے:

(۱) خبر واحد کا قیاس کے مخالف ہونا، اکثر محققین ائمہ احناف کے نزدیک اس صورت میں خبر کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔

(۲) خبر واحد کا قاعدہ کلیہ کے مخالف ہونا، جس کو ”قیاس الأصول“ سے تعبیر کیا گیا ہے، ائمہ احناف قواعد کلیہ کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں؛ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ ”خبر واحد“ کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ قواعد کلیہ کے مخالف نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) اور علامہ زاہد الکوثری (م: ۱۳۷۱ھ) کے نزدیک ”قیاس الأصول“ سے قواعد کلیہ مراد ہے۔

(إعلاء السنن: ۶۲/۱۴، فقہ اہل العراق: ۳۵، ۳۴، تآئیب الخطیب: ۱۵۳)

حنفیہ کے اس اصول میں فرق ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے بعض حضرات کو دھوکہ ہوا، خود قاضی عیاض مالکی (م: ۵۴۴ھ)، حافظ ابن تیمیہ (م: ۷۲۸ھ) وغیرہ ”قیاس الأصول“ سے ”قیاس“ جو رابع ادلہ شرعیہ ہے وہ سمجھ بیٹھے اور یوں کہنے لگے کہ حنفیہ خبر واحد پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ (إكمال المعلم بفوائد مسلم: ۴۵/۵، رفع الملام: ۱۶)

الغرض حنفیہ کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہونے والے اصول کلیہ، اور ادلہ شرعیہ میں چوتھی دلیل ”قیاس“ کے درمیان فرق ہے، وہ خبر واحد کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں؛ اور وہ خبر واحد جو کتاب و سنت سے ثابت شدہ اصول کے خلاف ہو تو، خبر واحد کی تاویل کرتے ہیں اور ان اصول کلیہ پر اسے ترجیح نہیں دیتے۔ اگر اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے، تو ان حضرات کا یہ اعتراض خود بہ خود رفع ہو جائے گا جو یہ کہتے ہیں کہ ”حنفیہ کے قواعد وضوابط میں تناقض ہے“، وہ [حنفیہ] حدیث قہقہہ اور حدیث نبینہ پر عمل کرتے ہیں، حالاں کہ یہ قواعد کلیہ کے مخالف ہے، حالاں کہ ہونا یہ چاہیے کہ جس طرح حدیث مصراۃ کے قواعد کلیہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے حنفیہ اس پر عمل نہیں کرتے، اسی طرح ان دونوں روایت [حدیث قہقہہ اور حدیث نبینہ] پر بھی عمل نہ کریں۔

(معالم السنن: ۸۷/۵، عارضة الأحوذی: ۲۳۳/۵)

جواب بالکل ظاہر ہے کہ حنفیہ حدیث قہقہہ اور حدیث نبینہ پر عمل کرتے ہیں، وہ اس لیے کہ وہ قیاس کے مخالف ہے اور حنفیہ کے نزدیک خبر واحد، قیاس پر مقدم ہوتی ہے، اور

حدیث مصراۃ پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ وہ کتاب وسنت سے ثابت شدہ قواعد کلیہ یعنی ”قیاس الأصول“ کے مخالف ہے اور حنفیہ کے نزدیک قواعد کلیہ، خبر واحد پر مقدم ہیں۔

### [مبحث سادس]

(۶) تحمل حدیث سے اداء حدیث تک روایت راوی کے ذہن میں محفوظ ہو: محدثین کے نزدیک صحیح کی تعریف معروف و مشہور ہے کہ ان کے یہاں حدیث صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ راویوں میں عدالت وضبط ہو، سند میں اتصال ہو اور حدیث شاذ اور معلل نہ ہو، حدیث کی صحت میں ان پانچ شرطوں کی حیثیت اساس اور بنیاد کی ہے، چنانچہ امیر میمانی (م: ۱۳۶۷ھ) ان پانچوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فهذه الخمسة هي المعتبرة في حقيقة الصحيح عند المحدثين. (توضیح الأفكار: ۱/۱۷۰)

لیکن امام اعظم ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) محدثین کی بیان کردہ شرطوں کو ضروری قرار دینے کے ساتھ ضبط کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، امام طحاوی (م: ۳۲۱ھ) فرماتے ہیں: قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا ما حفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به. یہی بات ابن معین (م: ۲۳۳ھ) فرماتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہ صرف وہ حدیثیں بیان کرتے تھے، جن کے وہ حافظ تھے، اور جس کے وہ حافظ نہیں تھے، اسے بیان ہی نہیں کرتے تھے۔ (تاریخ بغداد: ۱۳/۴۱۹)

امام نووی (م: ۶۷۶ھ) نے ”تقریب“ میں اس کو متشدد دین کا مسلک قرار دیتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ امام مالک (م: ۱۷۹ھ) اور امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) کا مذہب ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

قد شدد قوم في الرواية فأفرطوا، وتساهل آخرون ففرطوا، فمن المشددين من قال: لا حجة إلا فيما رواه من حفظه وتذكره، روي عن مالك، وأبي حنيفة، وأبي بكر الصيدلاني الشافعي، ومنهم من جوزها من كتابه إلا إذا خرج من يده. (التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث للنووي، ص: ٤٢، النوع السادس والعشرون: صفة رواية الحديث، ط: دار الكتاب العربي - بيروت)

کوئی حدیث اس وقت تک حجت اور دلیل نہیں ہو سکتی، جب تک راوی اپنی یاد اور حافظہ سے روایت نہ کرے۔ (تقریب: ۳۰۷)

اور حافظ سیوطی (م: ۹۱۱ھ) نے امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کا روایت حدیث میں یہ ضابطہ بیان کرنے کے بعد دوسرے محدثین سے اس کا موازنہ کرتے ہوئے اس میں شدت محسوس کی ہے اور لکھا ہے:

هذا مذهب شديد، وقد استقر العمل على خلافه فلعل الرواة في الصحيحين من لم يؤمن بالحفظ لا يبلغون النصف.

یہ مذہب بڑا ہی سخت ہے، محدثین کا اس کے خلاف عمل ہے؛ کیوں کہ اگر اس معیار کے پیش نظر صحیحین کا جائزہ لیا جائے، تو نصف راوی ایسے ملیں گے، جو حافظہ کی اس شرط پر پورے نہ اتر سکیں گے۔ (مقدمہ ابن الصلاح: ۸۳)

امیر میمانی (م: ۱۳۶۷ھ) نے ”توضیح الأفكار“ میں، حافظ ابن کثیر (م: ۷۷۴ھ) نے ”اختصار علوم الحديث“ میں اور حافظ ابن صلاح (م: ۶۴۲ھ) نے ”مقدمہ“ میں یہی بات لکھی ہے، ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) کے الفاظ یہ ہیں:



من مذاهب التشديد من قال: لا حجة إلا فيها رواه الراوي من حفظه  
وتذكره وذلك مروى عن مالك وأبي حنيفة.

(مقدمة ابن الصلاح، ص: ۲۰۹، النوع السادس والعشرون)

بہر حال امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) نے ضبط صدر کو دوسرے محدثین سے الگ ہو کر، بے  
حد اہمیت دی ہے اور اس کو حدیث کی صحت، عدالت، اتصال کے ساتھ بنیادی شرط قرار دیا  
ہے، مگر بعد کے محدثین نے یہ سختی برداشت نہ کی، [واضح رہے کہ جسے سختی کہا جا رہا ہے، در  
حقیقت وہ احتیاط ہے] اور اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ دین پر میں جس قدر زمانہ  
گزر تا گیا، حفظ کی جگہ کتابت رائج ہوتی گئی۔

یہ تصریحات، حدیث میں امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کی عظمت اور جلالت قدر کو سمجھنے کے  
لیے کافی ہے، جو لوگ امام اعظم کو حدیث میں متشددین میں شمار کرتے رہے ہیں، ان کے پیش  
نظر امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کی یہی شرائط ہیں، جیسے ابن خلدون نے لکھا ہے:

”تشدد في شروط الرواية والتحمل وضعف رواية الحديث اليقيني إذا

عارضها الفعل النفسي“. (مقدمہ ابن خلدون، ص: ۲۵۵، دار القلم، بیروت)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ احتیاط برتی جائے، امام اعظم کی اس احتیاط کا  
بڑے بڑے محدثین نے اقرار کیا ہے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۱۹-۵۲۱)

ائمہ احناف میں سے علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ)، علامہ  
عبد العزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، علامہ ابن امیر الحاج (م: ۸۷۹ھ)، بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ)،  
علامہ انور شاہ کشمیری (م: ۱۳۵۲ھ) اور علامہ زاہد کوثری (م: ۱۳۷۱ھ)، وغیرہ نے امام ابو حنیفہؒ  
(م: ۱۵۰ھ) کی قبول حدیث کے لیے اس شرط کو ذکر کیا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: کشف الأسرار:

۶۹/۲، التقریر والتخیر: ۲/۲۸۳، فوائج الرموت: ۲/۲۰۶-۲۰۷، فیض الباری: ۱/۳۷۱، تآئیب الخطیب: (۱۵۳)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

فأما بيان طرق الحفظ فهو نوعان: عزيمة ورخصة: فالعزيمة فيه: أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، وكان هذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادات ولهذا قلت روايته.

(اصول سرخسی: ۱/۲۸۳-۲۸۴)

امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) نے بذات خود اس شرط کی صراحت بھی فرمائی ہے، حافظ ابن ابی العمّام (م: ۳۷۰ھ) ”مناقب“ میں امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) کے واسطے سے امام صاحب (م: ۱۵۰ھ) کا قول ذکر فرماتے ہیں کہ امام صاحب فرماتے ہیں: ”لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا ما يحفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به“۔ (ص: ۳۳)

علامہ ذہبی (م: ۷۴۸ھ)، علامہ قرشی (م: ۷۷۵ھ)، علامہ صالحی شامی (م: ۹۳۲ھ)، علامہ عیثی (م: ۸۰۷ھ)، ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ) وغیرہ نے امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) کے اس قول کا ذکر کیا ہے۔ (سیر أعلام النبلاء: ۶/۴۰۱، الجواهر المضية: ۱/۶۱-۶۲، عقود الجمان: ۳۲۰، الخيرات الحسان: ۱۳۲-۱۳۳، شرح مسند أبي حنيفة: ۷)

ان ہی جیسی شرطوں کی وجہ سے متعدد اہل تحقیق سے یہ مروی ہے کہ امام ابوحنیفہ نے رد و قبول کا جو معیار اپنایا تھا، وہ عام محدثین سے زیادہ سخت تھا؛ اس لیے کہ دوسرے محدثین اور ائمہ اس قسم کی شرطوں کا اعتبار نہیں کرتے۔

## [مبحث سابع]

## (۷) عرض الحديث على العمل المتوارث في الأمة:

نقد اخبار آحاد میں عمل متوارث کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اس کی تائید احادیث نبویہ سے بھی ہوتی ہے۔

(۱) ارشاد نبوی ہے: فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين.

(سنن أبي داود، رقم: ۴۶۰۷، کتاب السنة، باب لزوم السنة)

(۲) ارشاد نبوی ہے: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر، وعمر.

(سنن الترمذی، رقم الحديث: ۳۶۶۲، مناقب أبي بكر وعمر)

(۳) ارشاد نبوی ہے: وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.

(سنن الترمذی، رقم الحديث: ۲۶۴۱، کتاب الإیمان، باب افتراق هذه الأمة)

اقوال ائمہ بھی اس بات پر دال ہیں کہ عمل متوارث کی بہت زیادہ اہمیت ہے:

(۱) امام محمد بن حسن الشیبانی (م: ۱۸۹ھ) فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام مالک (م: ۱۷۹ھ) کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب حدیثوں میں تعارض ہو اور اس بات کا علم ہو جائے کہ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے ان میں سے کسی ایک پر عمل کیا ہے اور دوسری کو چھوڑ دیا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے جس پر عمل کیا، وہ حق و ثابت ہے۔ (الاستذکار: ۱/۱۷۵)

(۲) امام ابو بکر رازی (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ: جب دو حدیثوں میں تعارض ہو اور سلف کا عمل ان دونوں میں سے کسی ایک کے بارے میں ظاہر ہو جائے، تو وہ حدیث جس پر سلف کا عمل ہے، زیادہ اولیٰ ہوگی۔ (احکام القرآن: ۱/۱۸)

(۳) محقق احناف ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ: علماء کا کسی حدیث پر عمل کرنے کے سلسلہ میں اتفاق، حدیث کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہے۔ (فتح القدیر: ۳/۴۹۳)

(۴) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی<sup>ؒ</sup> (م: ۱۱۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ: سلف کا اتفاق و توارث، فقہ میں اصل عظیم ہے۔ (ازالۃ الخفاء: ۲/۸۵)

حنفیہ سمیت اکثر ائمہ کرام کے نزدیک عمل متوارث کی اہمیت بہت زیادہ ہے، چنانچہ امام مالک<sup>ؒ</sup> (م: ۱۷۹ھ) احادیث کو اہل مدینہ کے عمل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں، اور جہاں حدیث اور عمل اہل مدینہ کے درمیان موافقت نہیں ہوتی، اس کو قابل عمل نہیں سمجھتے تھے، اسی طرح صحابہ کرام مختلف بلاد اسلامیہ میں پھیلے اور وہاں اشاعت اسلام اور سنت نبوی کی خدمت میں مصروف رہے، جن کی وہاں کے لوگوں نے اقتداء کی، پس ان کے درمیان صحابہ کرام کے ذریعہ جو عمل عمومی طور پر نقل و نقل ہوتا ہوا آیا ہے، ظاہر ہے، وہ کسی مضبوط اصل پر مبنی ہے، اسی لیے اس کا احترام لازمی ہوگا۔

### عمل متوارث کی حیثیت:

سلف میں نقد حدیث کی اصل کسوٹی ”عمل متوارث“ ہی تھا، چنانچہ دوسری صدی کے اختتام تک اہل علم عمومی طور پر اخبار آحاد کو سلف کے معمول پر پرکھ کر اس کی صحت و سقم کا فیصلہ کیا کرتے تھے، حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی نے اس موضوع پر ایک جامع مضمون رقم فرمایا ہے، جس کا خلاصہ ذیل میں پیش ہے:

اُس وقت (دوسری صدی کے ختم اور تیسری کے اوائل تک) مصنفین عام طور پر اپنی کتابوں میں ان ہی روایات کو جگہ دیتے تھے، جو اہل علم میں متداول چلی آتی تھیں، اس کا بھی اہتمام تھا کہ حدیث نبوی کے ساتھ صحابہ و تابعین کے اقوال بھی درج کیے جائیں؛ لیکن

اس دور (تیسری صدی) میں یہ انداز بدل گیا، اب ارباب روایت نے ہر نادر نوشتہ اور غیر متداول صحیفے کا کھوج لگا لیا تھا، حجاز، عراق، شام اور مصر؛ جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد و غرائب، خاص خاص خاندانوں کی تحریری یادداشتیں، جن کی روایت کسی خاندان میں محدود و منحصر تھی، اسی طرح کسی غیر مشہور صحابی کی کوئی روایت، جس کو ان سے صرف ایک آدھ شخص روایت کرتا چلا آتا تھا، غرض تمام منتشر اور غیر متداول روایات اس عہد میں ہر طرف سے جمع کر لی گئی تھیں، طرق و اسانید کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ بعض وقت تلاش و تتبع سے ایک ایک روایت کی سو سو؛ بلکہ اس سے بھی زیادہ اسناد مل جاتی تھیں، اس طرح تمام اقالیم کا علم روایت، جواب تک خاص خاص سینوں یا سفینوں میں منتشر اور پراگندہ تھا، اس صدی میں محدثین کی کوششوں سے یکجا ہو گیا تھا۔

ان غرائب و افراد اور نوادر آثار کے جمع ہو جانے پر بہت سی ایسی روایات سامنے آئیں کہ جن پر صحابہ و تابعین اور سلف مجتہدین کا عمل نہ تھا، محدثین کی ایک جماعت - جو درایت سے زیادہ روایت پر زور دیتی تھی - ان روایت کی صحت پر مصر تھی، ان کا خیال تھا کہ صحیح سند سے ایک چیز کے ثابت ہو جانے کے بعد اس پر عمل کرنے میں چوں و چرا کرنا دیدہ و دانستہ حدیث کی مخالفت کرنا ہے۔ ادھر عام اہل فتویٰ ایسی روایات کو سلف کے عدم تعامل و عدم توارث کی بناء پر شاذ اور متروک العمل سمجھتے تھے، ارباب روایت کا بڑا زور اس بات پر تھا کہ علمائے صحابہ و تابعین ہمیشہ مسئلہ کے متعلق حدیث نبوی کی تلاش کرتے رہے ہیں، ہاں حدیث نہ ملتی، تو مجبوراً دوسرے استدلالات سے کام لیتے تھے؛ لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ دستور رہا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں آئندہ چل کر انہیں کوئی حدیث مل جاتی، تو وہ اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے؛ لہذا صحابہ و تابعین کا کسی حدیث پر عمل نہ کرنا اس کی

علت قادحہ نہیں بن سکتا، اس نظریہ کی وجہ سے محدثین اور ارباب روایت کے ایک گروہ نے ایسی تمام روایات کو معمول بہ قرار دیا اور ان مسائل میں سلف مجتہدین سے بالکل الگ رائے قائم کی، اور صحابہ و تابعین کے جو فتاویٰ ان روایات کے خلاف ملے، انہیں تسلیم نہ کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ ”ہم رجال ونحن رجال“۔ (وہ بھی مرد تھے اور ہم بھی مرد ہیں) یعنی جس طرح انہیں اجتہاد کا حق تھا، ہمیں بھی ہے۔

مثلاً قلتین کی حدیث اگلے طبقہ میں شائع نہ تھی، اس دور میں اس کی اشاعت ہوئی اور بعض ارباب روایت نے اپنے مذہب کی بناء اسی پر رکھی؛ لیکن جن علماء کے سامنے سلف کا تعامل تھا، انہوں نے اس کو شاذ اور متروک العمل قرار دیا۔

اسی طرح سے ”آمین بالجہر“ کی حدیث بھی ہے، چنانچہ محدث دارقطنی (م: ۳۸۵ھ) اس کو اپنی سنن میں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”قال أبو بكر: هذه سنة تفرد بها أهل الكوفة“۔ (ابو بکر عبد اللہ بن ابی داؤد جہتانی (م: ۲۷۵ھ) کا بیان ہے کہ یہ وہ سنت ہے، جس کی روایت صرف اہل کوفہ نے کی ہے) اور اس پر مستزاد یہ کہ خود علماء اہل کوفہ میں سے کسی کا اس روایت پر عمل بھی نہیں ہے۔

اسی طرح ”خیار شرط“ کی حدیث (البیعان بالخیار مالم یتفرقا) کہ نہ اس پر فقہائے سبعہ نے عمل کیا ہے اور نہ فقہائے کوفہ نے، اور حدیث ”مصرّاة“ کہ نہ اس پر امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کا عمل ہے، نہ امام مالک (م: ۱۷۹ھ) کا۔ اور دوسری وہ تمام روایات کہ جن پر عہد صحابہ و تابعین میں ائمہ فتاویٰ کا عمل نہ تھا۔

ان سب روایات کے بارے میں فقہاء اور ارباب روایات کا نقطہ نظر بالکل جدا جدا تھا، فقہاء ان تمام روایات کو تعامل و توارث سلف کی روشنی میں جانچتے تھے اور ارباب روایت

صرف صحت سند پر مدار رکھتے تھے، شاہ ولی اللہ صاحب (م: ۱۱۷۶ھ) ”إزالة الخفاء“ (۸۵/۲) میں لکھتے ہیں:

”اتفاق سلف و توارث ایشاں اصل عظیم است و رفقة“

اور ”الانصاف“ میں ارباب روایت کا طرز عمل یہ بتلاتے ہیں:

فإذا لم يجدوا في كتاب الله أخذوا بسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سواء كان مستفيضاً دأثر أبين الفقهاء، أو يكون مختصاً بأهل بلد، أو بأهل بيت، أو بطريق خاصة، سواء وعمل به الصحابة والفقهاء أولم يعملوا به، ومتى كان في المسألة حديث، فلا يتبع فيها خلاف أثر من الآثار ولا اجتهاد من أحد المجتهدين.

پھر جب وہ کتاب اللہ میں مسئلہ نہ پاتے، تو رسول ﷺ کی حدیث لیتے، خواہ وہ حدیث مشہور فقہاء میں دائر و سائر ہوتی، یا کسی شہر یا کسی خاندان یا کسی خاص طریقہ سے مخصوص ہوتی، اور خواہ اس پر صحابہ و فقہاء کا عمل ہوتا یا نہ ہوتا، اور جب تک مسئلہ میں کوئی حدیث موجود ہوتی، اس وقت تک اس مسئلہ کے خلاف نہ آثار میں سے کسی اثر کی پیروی کی جاتی اور نہ ہی مجتہدین میں سے کسی مجتہد کے اجتہاد کی۔

غرض یہ وہ وجوہ ہیں، جن کی بناء پر متقدمین میں اور اس دور کے بعض ارباب روایت میں بہت سی احادیث کی تصحیح و تضعیف کے سلسلے میں اختلاف ہو گیا، ارباب ظواہر نے اپنے مذہب کی بناء اسی عہد کی تحقیقات پر رکھی، لیکن محققین کے نزدیک اس بارے میں صدر اول کا فیصلہ معتبر ہے، شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م: ۱۰۵۲ھ) ”شرح سفر السعادة“ الموسوم بـ ”المنهج القويم في شرح الصراط المستقيم“ میں فرماتے ہیں:

اور زمان متاخر میں حدیثوں کی صحت و ضعف کا حکم زمان سابق سے جدا ہے؛ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ حدیث، متقدمین کے زمانے میں صحیح ہو بسبب اس کے کہ ان راویوں میں جو متقدمین اور آل حضرت ﷺ کے درمیان واسطہ تھے، صحت و قبول کے شرائط جمع تھے، اور بعد میں دوسرے راویوں کی وجہ سے۔ جو ان کے بعد آئے۔ اس میں ضعف پیدا ہو گیا، پس متاخرین محدثین کے کسی حدیث پر ضعف کا حکم لگا دینے سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث مثلاً امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں بھی ضعیف ہی ہو، اور یہ نکتہ ظاہر ہے، اور بعض محققین کے اس بیان سے بھی (جو انہوں نے ذکر کیا ہے کہ حدیث کے تواثر، شہرت اور وحدت کے بارے میں صدر اہل کا حکم معتبر ہے، ورنہ بہت سی وہ حدیثیں کہ جو اس زمانہ میں آحاد تھیں اور بعد میں ان کے بہت سے طریقوں کے وجود میں آ جانے کے باعث کہ جو زمان مابعد میں اس علم کے رواج پانے اور طالین و مؤلفین کی کثرت ہو جانے سے پیدا ہو گئے شہرت کے درجہ پر جا پہنچیں گی) اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔ (دیکھئے: امام ابن ماجہ اور علم حدیث: ص: ۲۰۰-۲۰۵)

**مثال:** ”جہر بسملہ و سر بسملہ فی الصلاۃ“ کے بارے میں احادیث مختلف ہے، جہر بسملہ فی الصلاۃ میں سب سے عمدہ حدیث نعیم الحنبلی کی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی، انہوں نے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھا؛ پھر ام القرآن پڑھا، یہاں تک کہ جب ”غیر المغضوب علیہم ولا الضالین“ تک پہنچے، تو آمین کہا، جب سلام پھیرا تو فرمایا: اس ذات کی قسم! جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ میری نماز آقا ﷺ کی نماز کے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ (نسائی: باب قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم، رقم: ۹۰۵)

سر بسملہ فی الصلوۃ کے بارے میں سب سے قوی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے،



وہ فرماتے ہیں: میں نے آپ ﷺ، ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی، میں نے ان میں سے کسی سے نہیں سنا کہ انہوں نے جہراً بسم اللہ پڑھی ہو۔ اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”فكانوا يستفتحون“ — (الحمد لله رب العالمين) بسملة کا کوئی ذکر نہیں۔ (مسلم: باب جہۃ من قال لا سبہر بالبسملة، رقم: ۳۹۹) جہر بسملة و سر بسملة دونوں حدیث متعارض ہے، تو حنفیہ نے ترک جہر کو ترجیح دی؛ چوں کہ وہ عمل متواتر کے موافق ہے۔

### فصل ثالث: الانقطاع لنقصان وقصور في الناقل

(راوی میں اسباب طعن میں سے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے انقطاع) یہ بات شروع میں گزر چکی کہ انقطاع باطن کی دو قسمیں ہیں: (۱) الانقطاع بالمعارضة، اس سے متعلق تفصیل گزر چکی، اور دوسری قسم ہے: الانقطاع لنقصان وقصور في الناقل۔ حنفیہ کے نزدیک طعن فی الراوی، انقطاع باطن کی اقسام میں شمار کی جاتی ہے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ انقطاع سے مراد انقطاع معنوی ہے، جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث ثابت نہیں ہے۔

محدثین طعن فی الراوی کو اقسام الانقطاع میں ذکر نہیں کرتے؛ بلکہ وہ لوگ اسباب قبول ورد میں اس کا ذکر کرتے ہیں، اور اس کی دس قسمیں ذکر کرتے ہیں: پانچ عدالت اور پانچ ضبط سے متعلق: کذب، تہمت کذب، فسق، جہالت، بدعت، [ان کا تعلق عدالت سے ہے] فحش غلط، کثرت غفلت، وہم، مخالفت ثقافت، سوء حفظ۔ [ان کا تعلق ضبط سے ہے] حنفیہ طعن فی الراوی کو انقطاع باطن کی اقسام میں شمار کرتے ہیں اور اس کو درج ذیل چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

- (۱) خبر مستور۔ (مجهول الحال)  
 (۲) خبر فاسق -  
 (۳) بدعتی کی خبر۔  
 (۴) صبی، معتوہ اور متساهل و مغفل کی خبر۔

## [مبحث اول]

### (۱) مستور:

محدثین، مجهول کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: (۱) مجهول العین (۲) مجهول الحال۔  
 حنفیہ: انواع ثلاثہ: مجهول العین، مجهول الحال اور مستور کے مابین کوئی تفریق نہیں کرتے؛  
 بل کہ تینوں کو ایک ہی قسم شمار کرتے ہیں، اور اس کو مستور یا مجهول الحال کا نام دیتے ہیں۔  
 مجهول: وہ راوی ہے، جو معروف الروایۃ نہ ہو، خواہ اس سے روایت کرنے والا  
 ایک ہو یا دو ہو، یا اس سے زیادہ ہو۔ (اس کی تفصیل آگے آئے گی)

مستور: جو ظاہراً عادل ہو اور باطنا اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت  
 کرنے والا ایک ہو یا اس سے روایت کرنے والے دو یا اس سے زیادہ ہو۔ (قفوالاثر: ۸۶)  
 علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: وہ راوی ہے، جس کی عدالت و فسق  
 غیر معروف ہو۔ (كشف الأسرار: ۲۰۳)

یہ بات گزر چکی ہے کہ عدالت کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدالت ظاہرہ، یعنی ظاہر اسلام  
 (۲) عدالت باطنہ، یعنی شریعت کی منع کردہ چیزوں سے اجتناب۔

قبول روایت کے لیے عدالت باطنہ کا پایا جانا ضروری ہے؛ لیکن حنفیہ مستور کی روایت کو قبول کرنے میں عدالت ظاہرہ کو کافی قرار دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ وہ صدر اول سے متعلق ہو۔ (اس سے متعلق تفصیل آگے آئے گی)

## [مبحث ثانی]

### (۲) فاسق کی خبر:

**فاسق:** وہ مسلمان ہے، جس سے کبیرہ گناہ صادر ہوتے ہوں، یا صغائر پر مواظبت

ہو۔

(كشف الأسرار: ۲۰/۳، اصول سرخسی: ۱/۳۷۰، الکافی: ۱۳۱/۳، التقریر و التخییر: ۲/۲۸۸، فوائج الرحموت: ۱۲/۱۳۳، التوضیح: ۱۹/۲)

قبول حدیث کے لیے شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور چوں کہ قبول حدیث کے لیے عدالت باطنہ بھی معتبر ہے؛ لہذا فاسق کی خبر سے مطلقاً احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد شیبائی (م: ۱۸۹ھ) فرماتے ہیں: فاسق جب کسی شے کی حلت و حرمت کے بارے میں خبر دے، تو سامع کی رائے پر فیصلہ کیا جائے گا اور اس کی خبر میں تحری واجب ہوگی۔ رہی بات روایت حدیث کی، تو اس کی روایت کی ہمیں قطعاً ضرورت نہیں ہے؛ اس لیے کہ عادلوں کی روایت ہمارے لیے کافی ہیں۔ (كشف الأسرار: ۲۱/۳)

احناف و محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ عام بول چال میں کذب بیانی سے کام لینے والا، جب اپنے فعل پر نادم ہو اور توبہ کر لے، تو اس کی روایت مقبول ہوگی؛ لیکن حدیث نبوی میں کذب بیانی سے کام لینے والا اگر اس فعل سے توبہ کر لے، تو کیا اس کی روایت قبول کی

جائے گی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور محدثین فرماتے ہیں کہ: اس کی روایت کبھی قبول نہیں کی جائے گی، حنفیہ اور بعض محدثین فرماتے ہیں کہ: صحتِ توبہ کے بعد اس کی روایت مقبول ہوگی۔

(منہج النقد: ۲۸، اصول الجرح والتعديل: ۹۶)

علامہ حازمی (م: ۵۸۴ھ) اور ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) فرماتے ہیں: جو شخص روایت حدیث میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کا مرتکب ہوا، پھر اس نے اپنی اس حرکت سے توبہ کی، تب بھی اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، یہی امام احمد بن حنبلؒ (م: ۲۴۱ھ) فرماتے ہیں۔ علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۴۳۰ھ)، ابن ملک (م: ۸۵۴ھ)، ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ)، اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م: ۱۰۵۲ھ) وغیرہم نے اس رائے کو ترجیح دی ہے۔

(شروط الاثمة الخمسة: ص: ۱۴۶، مقدمہ ابن الصلاح: ص: ۷۷، الکفاية: ۱۱۷، كشف الاسرار: ۲/۷۵۴)

علامہ نووی (م: ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں: جب اس نے حقیقی معنی میں توبہ کر لیا، تو اس کی روایت مقبول ہوگی۔

ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، علامہ عبدالحی فرنگی محلی لکھنویؒ (م: ۱۳۰۴ھ) وغیرہ نے اس رائے کو ترجیح دی ہے۔

علامہ عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں: والمختار هو القبول لصحة توبته كما ذكره

النووي في "شرح صحيح مسلم". (ظفر الأماني: ۲۸۸، التحرير: ۳۱۴)

فریق ثانی کا قول زیادہ قوی ہے؛ اس لیے کہ جب اس نے سچی پکی توبہ کر لی، اس کے باوجود اس کی روایت کے قبول نہ ہونے کی بات سمجھ میں نہیں آتی، تمام کا اس بات پر

اتفاق ہے کہ ایسا آدمی، جو پہلے کافر تھا، بعد میں اسلام لایا، اس کی شہادت و روایت مقبول ہے، تو اس صورت میں [جب کہ توبہ کر لے] بدرجہ اولیٰ اس کی روایت مقبول ہونی چاہیے؛ لان الکفر اعلیٰ من الفسق۔

رہی بات فریق اول کی، تو یہ بھی احتیاط پر مبنی ہے، اور حفاظت دین اور صیانت حدیث کے جذبے سے ہے، چوں کہ ان کا مقصود بھی صرف یہی ہے کہ کہیں لوگ اس فعل پر جری نہ ہو جائیں۔

نوٹ: یہ تمام بحث اس صورت میں ہے، جب کہ اس نے عدا جھوٹ کا ارتکاب کیا ہو؛ لیکن اگر اس نے کہا کہ مجھ سے خطا ہو گئی، میں نے جان بوجھ کر جھوٹ نہیں بولا، تو پھر صحت توبہ کے بعد اس کی روایت بالاتفاق مقبول ہوگی۔ (الکفایہ: ص: ۱۱۸)

### [مبحث ثالث]

#### (۳) مبتدع کی روایت:

بدعت: نام ہے بدعتیہ کی، گمراہ خیالات اور فرق باطلہ کے عقائد کا۔  
اصطلاحاً: وہ اعتقادات و اعمال، جن کو حضور ﷺ اور صحابہ کے بعد، بہ طور دین ایجاد کیا گیا ہو یا اپنایا گیا ہو۔

#### اقسام بدعت:

حنفیہ اور محدثین کے نزدیک بدعت کی اقسام:

بدعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) بدعت مکفرہ (۲) بدعت مفسدہ۔

بدعتِ مکفرہ: ایسا اعتقاد جو باعث تکفیر ہو، اور قولِ معتد یہ ہے کہ شریعت کے کسی متواتر اور مشہور عام کسی حکم کے انکار یا اس کے خلاف اعتقاد رکھنا، جیسے: حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ذات میں حق تعالیٰ مجدد کے حلول کا عقیدہ یا ختم نبوت کا انکار۔

بدعتِ مفسدہ: ایسا اعتقاد و عمل، جو فسق و گمراہی کا باعث ہو، اس کے تحت تمام وہ امور آتے ہیں، جنہیں اپنی طرف سے دین کی حیثیت دے دی گئی ہو، یا ان کو اپنے مرتبہ سے گھٹا یا بڑھا دیا گیا ہو۔ جیسے: عام عقائد بدعیہ اور خیالات فاسدہ۔

علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بابر قسری (م: ۸۶۱ھ)، علامہ تفتازانی (م: ۷۹۱ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) اور ابن الحسین (م: ۹۷۱ھ) نے اس طرح اس کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے۔ (کشف الأستار: ۵۱/۳، التقریر: ۳۰۰/۲، التلویح: ۲۶/۲، بقول الأثر: ۸۷) یہ دو تقسیمیں متاخرین حنفیہ کے نزدیک ہے، متقدمین حنفیہ کے نزدیک اس طرح تقسیم نہیں پائی جاتی۔

### محدثین کے نزدیک بدعتی کی حدیث کا حکم:

بدعتِ مکفرہ کے مرتکب راوی کی روایت کسی طرح معتبر نہیں، اور بدعتِ مفسدہ کے راوی کی روایت کے بارے میں اصح قول یہ ہے کہ: اگر بدعتی ایسا ہو، جو بدعت کی طرف داعی نہ ہو، اور ایسی چیز روایت کر رہا ہو، جس سے اس کی بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو، تو اس کی حدیث مقبول ہے؛ اور اس کے برعکس مردود ہے۔ (نزہۃ النظر: ۱۰۰، منہج الحق: ۸۳)

### حنفیہ کے نزدیک بدعتی کی حدیث کا حکم:

بدعتی کی حدیث کے حکم کے سلسلے میں احناف مختلف ہیں:

(۱) امام سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) اور فخر الاسلام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) کی رائے یہ ہے کہ مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی؛ چاہے وہ داعی ہو یا نہ ہو۔ علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ)، اور صدر الشریعہ (م: ۷۴۷ھ) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

امام سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں:

وَأَمَّا صَاحِبُ الْهُوَى فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الصَّحِيحَ أَنَّهُ لَا تَعْتَمِدُ رَوَايَتُهُ فِي أَحْكَامِ الدِّينِ وَإِنْ كَانَتْ شَهَادَتُهُمْ مَقْبُولَةً إِلَّا الْخَطَابِيَّةُ... فَأَمَّا فِي أَخْبَارِ الدِّينِ فَيَتَوَهَّمُ بِهَذَا التَّعَصُّبِ لِإِفْسَادِ طَرِيقِ الْحَقِّ عَلَى مَنْ هُوَ مُحَقِّقٌ حَتَّى يَجِيبَهُ إِلَى مَا يَدْعُو إِلَيْهِ مِنَ الْبَاطِلِ فَلِهَذَا لَا تَعْتَمِدُ رَوَايَتُهُ وَلَا تَجْعَلُ حُجَّةً فِي بَابِ الدِّينِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ. (اصول سرخسی: ۲۷۹/۱-۲۸۰)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

وَأَمَّا صَاحِبُ الْهُوَى؛ فَإِنَّ أَصْحَابَنَا - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - عَمِلُوا بِشَهَادَتِهِمْ إِلَّا الْخَطَابِيَّةَ... وَأَمَّا فِي بَابِ السُّنَنِ؛ فَإِنَّ الْمَذْهَبَ الْمَخْتَارَ عِنْدَنَا أَنْ لَا يَقْبَلَ رَوَايَةُ مَنْ انْتَحَلَ الْهُوَى وَالْبِدْعَةَ وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ عَلَى هَذَا أَئِمَّةُ الْفَقْهِ وَالْحَدِيثِ كُلِّهِمْ؛ لِأَنَّ الْمَحَاجَةَ وَالِدْعَوَةَ إِلَى الْهُوَى سَبَبٌ دَاعٍ إِلَى التَّقْوَلِ فَلَا يُوَظَّنُّ عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَيْسَ كَذَلِكَ الشَّهَادَةُ فِي حَقِّ النَّاسِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَدْعُو إِلَى التَّزْوِيرِ فِي ذَلِكَ فَلَمْ تَرَدْ شَهَادَتُهُ إِذَا صَحَّ هَذَا كَانَ صَاحِبُ الْهُوَى بِمَنْزِلَةِ الْفَاسِقِ فِي بَابِ السُّنَنِ وَالْأَحَادِيثِ. (اصول بزدوی: ۱۷۹-۱۸۱)

علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) کے کلام کی کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں رائے مختلف ہو گئی ہے:

۱- صاحب ہوئی کی دو صورت ہوگی، کہ وہ بدعت کی جانب داعی ہوگا یا نہیں، داعی

الی البدعت کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، جب کہ غیر داعی کی روایت مقبول ہوگی۔ ابن السّاعاتی (م: ۶۰۴ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۳۰۰ھ)، علامہ بابر ترقی (م: ۸۶۷ھ) وغیرہ نے اس معنی کو ذکر کیا ہے۔ (بدیع النظام: ۱۶۸، کشف الأسرار: ۵۲/۳، ۵۵، تقریر: ۳۰۳/۴)

۲- صاحب ہوی کی روایت مطلقاً قبول نہیں کی جائے گی۔ یہی علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، امیر کتاب الاتقانی (م: ۵۸۸ھ) اور بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) وغیرہ کی رائے ہے۔

(الشامل: ۵/۳۲۴، فوائج الحرموت: ۲/۱۷۳، ۱۸۴)

معنی ثانی، رائج معلوم ہوتے ہیں؛ اس لیے کہ خود امام بزدوی (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

فإذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والأحاديث، فجعل حكمه حكم الفاسق في رواية الحديث، الفاسق لا تقبل روايته أصلاً.

بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) اور علامہ مطہری (م: ۱۳۵۴ھ) نے اس معنی کو دلائل سے ثابت

کیا ہے۔ (فوائج: ۲/۱۷۳-۱۷۴، بلم الوصول: ۱۲۷-۱۲۸)

(۲) ابوالیسر بزدوی (م: ۴۹۳ھ)، ابن السّاعاتی (م: ۶۰۴ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م:

۴۳۰ھ)، ابن قُطُوبغا (م: ۸۷۹ھ) اور ابن الحسنبلی (م: ۹۷۱ھ) وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اگر

اس کی بدعت، مستلزم کفر ہے، تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی اور اگر مستلزم فسق ہے، تو

اس کی روایت کے قبول پر اتفاق ہے؛ لیکن ایک شرط کے ساتھ۔ پھر اس شرط کی تعیین میں یہ

حضرات مختلف ہیں: بعض فرماتے ہیں کہ وہ کذب کو حلال نہ سمجھے۔ بعض فرماتے ہیں: وہ داعی

نہ ہو، بعض فرماتے ہیں کہ اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو۔



(بدیع النظام: ۱۶۸، کشف الاسرار: ۳/۵۵، ۵۲، التحقیق: ۱۷۰، القول المبتکر: ۹۹، ۱۰۰، تفوا الاثر: ۷۸-۷۹)

(۳) صاحب ہوئی اگر ان لوگوں میں سے ہے جن کے بدعت سے کفر لازم آتا ہے جیسے غلاۃ روافض، تو اس کی روایت مقبول ہے بشرطیکہ کذب کو دین نہ سمجھتا ہو۔ اس کو کافر متاؤل کہا جاتا ہے اور یہی حکم بدعت جلیہ میں مبتلا آدمی کا ہے، اور اگر اس کی بدعت سے کفر لازم نہ آتا ہو تو اس کی روایت مقبول ہے؛ جبکہ وہ محتاط ہو (جھوٹ کو گناہ سمجھتا ہو) اور اس کو فاسق متاؤل کہا جاتا ہے، یعنی مطلقاً جواز، یہ علامہ اُسمندی، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، ملا بہاری (م: ۱۱۱۹ھ) کا مذہب ہے۔ (المیزان: ۱۷۲، ۱۷۳، التحریر: ۳۱۳، مسلم الثبوت: ۲/۱۰۴-۱۰۵)

(۴) بدعت یا تو مستلزم کفر ہوگی یا مستلزم فسق، اگر مستلزم کفر ہے (یعنی اگر شریعت کے کسی امر متواتر کا انکار ہے) تو اس کی روایت مقبول نہیں ہوگی۔

اور اگر مستلزم فسق ہے اور وہ اپنی بدعت کی طرف داعی نہیں ہے، اور نہ ہی اس کی روایت سے بدعت کو تقویت ملتی ہے، تو اس صورت میں روایت مقبول ہوگی۔

اسی رائے کو متاخرین ائمہ احناف، ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ملا علی قاری (م: ۱۰۱۲ھ)، علامہ سندھی، ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ)، عبدالفتاح البوندہ (م: ۱۴۱۷ھ) وغیرہ نے مستحسن قرار دیا ہے۔ یہی حافظ ابن حجر (م: ۸۵۲ھ) کی رائے ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: التقرير والتحجیر: ۲۳۹/۲-۲۴۱، شرح شرح النخبة: ۵۲۴، إمعان النظر: ۱۷۸-۱۸۲، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۳۰، الموقظة: ۸۵-۸۶، الرفع والتکمیل: ۱۴۴-۱۴۶، نخبة الفکر: ۱۰۱-۱۰۰)

ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) فرماتے ہیں: قبول روایتہ إذا کان لا یتدین بالکذب،

ولم یکن داعیاً۔ (بدیع النظام: ص: ۱۶۸)

علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: قبول رواية الفاسق المتأول إذا

لم یکن داعیاً. (کشف الأسرار: ۵۲/۳-۵۵)

علامہ ابن الحسنبی (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: وعندنا إن أدت إلى الكفر، لم تقبل رواية صاحبها وفاقاً لأكثر الأصوليين، وإن أدت إلى الفسق، فقبلت رواية صاحبها إذا كان عدلاً ثقةً غير داعية. (قفا الأثر: ۷۲)

فائدہ: مذہب رابع حقیقتاً مذہب ثانی ہے، جس کو حنفیہ کی ایک بڑی جماعت نے حافظ ابن حجر (م: ۸۵۲ھ) سے بھی پہلے اختیار فرمایا ہے، یہ دونوں مذہب حقیقتاً ایک ہی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حاصل مذاہب تین ہیں: مطلقاً منع، یہ علامہ سرخسی، علامہ بزدوی کا مذہب ہے۔

مطلقاً جائز: یہ علامہ اسمندی، اور ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) کا مذہب ہے۔ اور تیسرا تفصیل: یہ اکثر متاخرین حنفیہ کا مذہب ہے، یہی مذہب مناسب و عادل ہے۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۲۲۷-۲۳۰)

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ محدثین و حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مبتدع کی وہ روایت، جو مستلزم کفر ہے، مردود ہے، اور اگر مستلزم فسق ہے، تو اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ راوی بدعت کا داعی نہ ہو، اور اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو، نیز حنفیہ کے نزدیک ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہو۔

روایت کے رد و قبول سے متعلق تو دوسری اور تیسری صدی کے محدثین کا اتفاق ہے کہ قبول روایت کے لیے اسلام اور عدالت شرط ہے اور شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کافر کی حالت کفر میں، اور فاسق کی حالت فسق میں روایت مردود ہے، اس موضوع پر کبھی دورائے

نہیں ہوئی؛ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ جو لوگ مسلمان ہوتے ہوئے اپنے مخصوص نظریات کے حامل ہیں، جن کے نتیجے میں جمہور امت کی شاہ راہ سے ہٹ کر انہوں نے اپنی راہ الگ بنالی، مثلاً: خوارج، روافض، نواصب، معتزلہ اور مرجیہ وغیرہ، کیا ان کی روایت کو ان کے مخصوص نظریات کے باوجود شرف قبول عطا کیا جاسکتا ہے؟ چوں کہ یہ موضوع علم حدیث کے اہم مباحث میں سے ہے، اس لیے علماء نے اپنے اپنے عہد میں جی بھر کر اس پر داد تحقیق دی ہے۔

روایت و تحدیث میں تمام اہل ہویٰ میں روافض کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور اس کی اہمیت کی بنیادی وجہ ان کے وہ نظریات ہیں، جن کی وجہ سے وہ جمہور امت سے الگ ہوئے ہیں، صحابہ کے بارے میں ان کا موقف، بہت بڑا خطرہ ہے، اور تقیہ کا عقیدہ بھی ان کی صداقت کو مشکوک بنا دیتا ہے؛ اس لیے اس موضوع پر امام اعظم کا فیصلہ عبد اللہ بن المبارک نے یوں بیان کیا ہے: امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) سے ابو عصمتہ نے دریافت کیا کہ اہل ہویٰ سے روایت کے بارے میں آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ جواب میں فرمایا کہ اہل ہویٰ سے روایت لی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ عادل ہوں؛ لیکن شیعہ سے روایت نہیں لی جائے گی؛ کیوں کہ ان کے عقیدے کی عمارت حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی تضلیل [گمراہ قرار دینے] پر قائم ہے۔ (الکفایہ: ۱۳۶)

امام مالک (م: ۱۷۹ھ) بھی اس مسئلہ میں امام اعظم کے ہم خیال ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ روافض سے روایت نہ کرو۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں: صاحب بدعت کی روایت لے لی جائے، بہ شرطے کہ وہ بدعت کا داعی نہ ہو؛ لیکن روافض سے بالکل روایت نہ لی جائے۔ شریک بن عبد اللہ (م: ۱۷۷ھ) کی رائے ہے کہ جس سے تم ملو، اخذ علم کرو (علم حاصل کرو)؛

لیکن روافض سے علم نہ لو۔

مذکورہ بالا افکار و نظریات دوسری صدی کے محدثین کے ہیں، تیسری صدی میں ان افکار کی بندشوں کو ڈھیلا کرنے کی کوشش شروع ہوئی ہے اور رافضیوں کے بارے میں محدثین نے اپنا موقف تبدیل کیا۔ امام شافعی نے عام روافض کو اس پابندی سے نکال کر خاص ”خطابیہ“ تک اسے محدود کر دیا، اور فرمایا کہ ان سے روایت نہ لینی چاہیے، اس کے بعد محدثین کی عام رائے تمام اہل ہوی کے بارے میں بلا استثناء شیعہ قائم ہو گئی کہ:

تقبل غیر الدعاة من اهل الأهواء فأما الدعاة فلا تقبل .

جو داعی بدعت نہ ہو، ان سے روایت لی جائے اور داعی کی روایت نہ لی جائے۔ اس کو محدثین کی اکثریت کی حمایت حاصل ہے؛ بل کہ حافظ ابن حبان (م: ۳۴۵ھ) نے اس پر سب کا اتفاق نقل کیا ہے، اور دوسری صدی کے محدثین مشاہدے اور واقعات کی روشنی میں بتا رہے ہیں کہ: ”فإن أصل عقيدتهم تضليل أصحاب محمد ﷺ.“ علامہ احمد محمد شاہ کر (م: ۱۳۷۷ھ) نے ”الباعث الحثيث“ (ص: ۱۰۰) میں یہ کہہ کر معاملہ ہی صاف کر دیا کہ کسی بھی مکتب فکر سے کوئی تعلق رکھتا ہو، روایت میں تو صرف راوی کی صداقت و امانت کا اعتبار ہوگا۔ امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) نے یہ کہہ کر: إلا الشيعة؛ فإن أصل عقيدتهم تضليل أصحاب محمد ﷺ۔“ ان کی دینی اور اخلاقی امانت کو چیلنج کیا تھا۔

لیکن امام اعظم (م: ۱۵۰ھ) کا یہ فیصلہ صرف ان اہل تشیع کے بارے میں ہے، جن کے تشیع کی عمارت اصحاب نبوت کی تضلیل کی اساس پر قائم ہے، اس تصریح کی ضرورت بھی حضرت امام کو اس لیے پیش آئی کہ ان کے گرد و پیش میں ایسا طبقہ موجود تھا، جیسا کہ عبد اللہ بن

المبارک (م: ۱۸۱ھ) کی تشریح سے معلوم ہو چکا ہے اور اس طبقہ کے علاوہ اس دور میں ایسا بھی طبقہ تھا، جو صرف حضرت علیؑ کے لیے صحابہ میں برتری کا نظریہ رکھتا تھا، جیسا کہ حافظ سیوطی (م: ۹۱۱ھ) نے ”تدریب“ میں بتایا ہے۔ اور ایسا گروہ بھی تھا، جو حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے سیاسی جھگیلوں میں حضرت علیؑ کا طرف دار تھا، جیسا کہ علامہ ذہبیؒ (م: ۷۴۸ھ) نے تصریح کی ہے، ان طبقوں کی روایت سے امام نے نہیں روکا ہے، امام اعظمؒ نے جس دکھتی رگ پر انگلی رکھ کر بتایا ہے، وہ یہ اور صرف یہ ہے کہ ”أصل عقیدتہم تضلیل أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم“۔

ان تصریحات سے آپ امام اعظمؒ (م: ۵۰۰ھ) کے اس دور کے افکار کی صداقت کا اندازہ لگا سکتے ہیں اور آپ کو ماننا پڑے گا کہ اس میں تھوڑا سا تسامح بہت بڑی بلا کا سامان ہے۔ (امام اعظمؒ اور علم الحدیث: ۵۲۷-۵۳۴)

## [مبحث رابع]

### (۴) صبی معتوہ، مغفل اور متساہل کی خبر:

**صبی:** مقبول خبر کے لیے شرط یہ ہے کہ راوی عاقل ہو، اور عقل بھی کامل ہو، صبی اور معتوہ میں عقل ناقص ہوتی ہے؛ لہذا ان کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، عقل کامل کی کوئی حد نہیں؛ لیکن شریعت نے بلوغ کو اس کے قائم مقام بنایا ہے، لہذا بلوغ کا اعتبار ہوگا، اور اعتبار وقتِ اداء کا ہے نہ کہ وقتِ تحل کا، چنانچہ بہت سے صحابہ نے اپنے بچپن میں تحل حدیث کیا اور بلوغ کے بعد اس کو ادا کیا۔

معتوہ: وہ ہے، جو ناقص العقل ہو۔ (البتہ جنون لاحق نہ ہوا ہو، ورنہ وہ ”مجنون“

ہے)

علامہ بزدویؒ (م: ۲۸۲ھ) فرماتے ہیں کہ: امام محمدؒ (م: ۱۸۹ھ) ”کتاب الاستحسان“ میں عادل، فاسق اور کافر کے تذکرہ کے بعد رقم فرماتے ہیں: اور اسی طرح صبی اور معتوہ، جب اپنی کہی ہوئی بات سمجھنے لگے، تو بعض لوگ فرماتے ہیں: وہ دونوں عادل، مسلم بالغ کے مثل ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ کافر کی خبر کے مثل ان دونوں کی خبر حجت نہیں ہوگی، اور نہ ہی کوئی امر دینی ان دونوں کے سپرد کیا جائے گا۔ (کشف الأسرار: ۲۲/۳، اصول السرخسی: ۱/۳۷۳)

مغفل: مغفل وہ ہے، جس کے پاس سمجھ نہ ہو، مراد شدید اور قوی غفلت ہو، اس طور پر کہ عام احوال میں اس کی طبیعت میں غفلت و نسیان غالب رہتا ہے، صبی اور معتوہ کی طرح اس کی روایت بھی حجت نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ غلبہ غفلت کی وجہ سے روایت میں سہو و غلطی کا قوی امکان ہے، جیسا کہ فسق کی وجہ سے روایت میں کذب کا احتمال رہتا ہے، ہاں اگر صرف غفلت کی تہمت ہو، تو کوئی انسان اس سے خالی نہیں، لہذا اس کی وجہ سے اس کی روایت رد نہیں کی جائے گی؛ لیکن شرط یہ ہے کہ راوی کے عام احوال کی طرف دیکھا جائے گا، اگر اس کے عام احوال میں تیقظ اور جودت ضبط ہو، تو یہ اس راوی کے درجہ میں ہے جو غفلت کا شکار نہ ہوا ہو؛ لہذا اس کی خبر مقبول ہے، جب تک روایت میں کسی غلطی کا علم نہ ہو۔

(کشف الأسرار: ۲۵/۳، اصول سرخسی: ۱/۳۷۳، الکافی: ۱۳۰۹/۳)

تساہل: متساہل: وہ ہے جو سہو و خطا کی پروہ نہیں کرتا اور سہو و خطا کے علم کے باوجود

اس کے تدارک کی فکر نہیں کرتا، اس کی خبر کا حکم بھی مغفل کی روایت کے حکم کے مانند ہے، جب کہ وہ اس کا عادی ہو جائے۔ (کشف الأسرار: ۲۴، ۲۴، ۲۴، اصول سرخسی: ۳/۱، ۳/۱، الکافی: ۱۰/۱)

ابن الصلاح فرماتے ہیں: وہ راوی جس کا سماع حدیث یا إسماع حدیث میں تساہل معروف ہو، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، اس کی مثال ایسی ہے، جیسے وہ شخص جو مجلس میں سوتا رہتا ہو، یا اس کی مثال ایسی ہے، جیسے وہ شخص، جو حدیث بیان کرتا ہے؛ لیکن اس کے پاس کوئی اصل صحیح نہ ہو، یا وہ اس قبیل سے ہے، جو حدیث میں تلقین قبول کرنے میں معروف ہو۔ (علوم الحدیث: ۱۱۹، تدریب الراوی: ۳۳۹/۱، فتح المغیث: ۹۹/۲)

تلقین: یہ ہے کہ راوی کے سامنے ایسی روایت پیش کرنا، جو اس کی مرویات میں سے نہ ہو، اس سے کہا جائے کہ یہ آپ کی مرویات ہے، تو وہ اس کو تمیز و امتیاز کیے بغیر قبول کر لیتا ہو، جو شخص اس میں معروف ہو، اس کی حدیث مردود ہے، اس لیے کہ ضبط کی نشانی یہ ہے کہ راوی میں تیقظ ہو اور وہ اس میں موجود نہیں ہے۔ عبد اللہ بن لہیعہ وہ راوی ہے، جو روایت حدیث میں، تساہل میں معروف ہے، وہ سب الحفظ ہے، ان کی کتب جل گئی تھی، وہ اخذ حدیث میں تساہل برتتے تھے، جو کوئی کتاب لوگ سامنے پیش کرتے، اس سے بیان کرنا شروع کر دیتے، یہی وجہ ہے کہ ان کی احادیث میں مناکیر زیادہ ہیں۔

(اصول الجرح والتعذیل: ۱۲۱، الکفایۃ: ۱۵۲)

**محدثین کے نزدیک روایت میں واقع ہونے والی غلطی اور وہم کے تین مراتب**

محدثین نے روایت میں واقع ہونے والی غلطی اور وہم کے تین مراتب قائم کیے ہیں:

(۱) وہ راوی، جس کی خطا روایت میں، کم؛ بل کہ نہ ہونے کے درجہ میں ہو، تو وہ ثقہ

ہے، چنانچہ وہ راوی، جس سے روایت میں غلطی سرزد ہوئی اور اس نے اصلاح کر لی، تو غالب گمان یہی ہے کہ اس کی حدیث صحیح ہوگی، اور یہ چیز روایت میں مضرت ثابت نہیں ہوگی۔

(۲) وہ راوی، جس کی غلطی اور وہم روایت میں زیادہ ہے، تو غالب گمان یہ ہے کہ اس کی حدیث صحیح نہیں ہوگی؛ بل کہ ضعیف ہوگی؛ البتہ متروک نہیں ہوگی، چنانچہ دوسرے طرق سے اس کے مروی ہونے کی صورت میں اس روایت کو تقویت ملے گی۔

(۳) وہ راوی، جس کی روایت میں غلطی زیادہ ہے، تو وہ ”ضعیف جداً“ اور ”متروک الحدیث“ ہے، اس سے روایت نہیں لی جائے گی، اور نہ دوسرے طرق سے روایت مروی ہونے کی صورت میں اس روایت کو تقویت حاصل ہوگی، چنانچہ یہ اس بات پر دلالت ہے کہ وہ راوی سیئ الحفظ ہے، لہذا راوی ضابط نہیں۔

(اصول الجرح والتعديل: ۱۱۸، الکفایۃ: ۱۴۳-۱۴۴)



# چوتھا باب معروف و مجهول

## فصل اول:

### تقسیم روایات باعتبار معروف و مجهول

[مبحث اول: محدثین و احناف کے نزدیک معروف و مجهول کی تفصیل]

محدثین، صفت روایات کی معرفت اور عدم معرفت کے اعتبار سے، روایات کی من حیث اللفظ دو قسم بیان کرتے ہیں: (۱) معروف (۲) مجهول -  
حنفیہ نے اس تقسیم میں محدثین کی موافقت کی ہے، البتہ تفصیل میں اختلاف ہے، جو درج ذیل ہے:

### محدثین کے نزدیک معروف و مجهول کی تفصیل:

(۱) معروف: محدثین کے یہاں معروف وہ راوی ہے، جو معروف الوصف ہو، جس کی دو قسم ہے: (۱) عادل اور (۲) مجروح۔ ان دونوں میں سے جس سے وہ معروف و مشہور ہو، اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

(۲) مجهول: اس کی دو قسم ہے: (۱) مبہم اور (۲) غیر مبہم۔

(۱) مبہم: وہ راوی ہے، جس کے نام اور وصف کی تصریح نہ کی گئی ہو، مثلاً: أخبرني فلان یا أخبرني شيخ یا أخبرني رجل وغيره۔

مبہم روایات کی تعیین، کبھی اس حدیث کے دوسرے طرق سے ہو جاتی ہے، جہاں اس کے نام کی وضاحت کی گئی ہو، اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مبہم الإسناد: وہ حدیث ہے، جس کی سند میں ابہام ہو، یہ ابہام زیادہ مضر ہے۔

حکم: روایت [مبہم الاسناد] غیر مقبول ہے، جب تک نام کا علم نہ ہو، خواہ راوی خود نام لے، یا کسی دوسرے طریق و سند سے اس کے نام کا علم ہو؛ اس لیے کہ نام کے علم کے بغیر شخصیت کا علم نہیں ہو سکتا، تو اس کے حالات یعنی عدالت و عدم عدالت (جرح) کا علم کیسے ہوگا؟ حتیٰ کہ اگر نام نہ لیا جائے؛ لیکن ”تعدیل“ کے الفاظ سے اس کا ذکر کیا جائے، مثلاً: ”ثقة“، ”صدوق“ وغیرہ، تو بھی روایت مقبول نہ ہوگی؛ اس لیے کہ یہ ضروری نہیں کہ دوسرے بھی اسے معتمد سمجھتے ہوں۔ (نزہۃ النظر: ۱۹۸، منہج النقد: ۸۸، علوم الحدیث: ۷۵-۳)

(۲) مبہم المتن: وہ روایت ہے، جس کے متن میں ابہام ہو۔  
متن میں پایا جانے والا یہ ابہام، حدیث کی صحت و ضعف میں مؤثر نہیں ہوتا، مگر اس کی معرفت حدیث میں معین و مددگار ثابت ہوتی ہے۔

(۲) غیر مبہم: وہ راوی ہے، جس کا نام معروف ہو؛ لیکن اس کی صفت غیر معروف ہو۔  
غیر مبہم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مجهول العین (۲) مجهول الحال۔  
مجهول العین: وہ مُقل (قلیل الحدیث) راوی ہے، جس سے نام لے کر صرف ایک ہی راوی نے روایت کیا ہو۔

حکم: روایت غیر مقبول ہے، الا یہ کہ کسی ذریعہ سے توثیق ہو جائے۔  
مجهول الحال: وہ قلیل الحدیث راوی ہے، جس سے نام لے کر ایک سے زائد راویوں نے روایت کیا ہو، مگر کسی امام نے اس کی توثیق نہ کی ہو۔ (نخبۃ الفکر: ۹۹، فتح المغیب: ۲/۲۳-۵۳)  
حکم: جمہور کے صحیح قول کے مطابق، اس کی روایت مردود ہے؛ لیکن تحقیقی بات، جس

پر امام حرین نے اعتماد کیا ہے اور جس کی طرف حافظ ابن حجر گئے ہیں، یہ ہے کہ: راوی کی حالت یعنی عدالت اور غیر عدالت کے ظاہر ہونے تک توقف کیا جائے گا، پھر جیسی حالت ظاہر ہوگی، اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا، اس سے پہلے نہ مقبول کہا جائے گا اور نہ مردود۔

### حنفیہ کے نزدیک معروف و مجہول کی تفصیل:

**معروف:** وہ راوی ہے، جو دو یا زیادہ حدیثوں کے نقل کرنے میں معروف ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ راوی جو فقہ اور تقدم فی الاجتهاد میں معروف ہو، اس راوی کی حدیث، چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو، بالاتفاق قبول کی جائے گی، اگر موافق قیاس ہے، تو اس میں مزید تقویت پیدا ہوگی، اور اگر مخالف ہے، تو حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(۲) وہ (راوی)، جو صرف روایت میں معروف ہو، فقہ و فتاویٰ میں معروف نہ ہو، اگر اس راوی کی حدیث موافق قیاس ہے، تو بالاتفاق قبول کی جائے گی اور مخالف قیاس ہے، تو حنفیہ اس میں مختلف ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ قیاس کو حدیث پر مقدم کیا جائے گا، اور بعض کہتے ہیں کہ حدیث قیاس پر مقدم ہوگی۔

(کشف الاسرار: ۲/ ۳۸۴، اصول السرخسی: ۱/ ۳۴۲، شرح المنار: ۲/ ۶۲۲، فتاویٰ: ۸۶)

**مجہول:** معروف کا مقابل ہے، معروف کی تعریف کی وضاحت کے بعد، احناف کے یہاں اس [مجہول] کی کیا حقیقت ہے، خود بہ خود واضح ہو جاتی ہے کجی اس صفت

[معروف] کے ساتھ متصف نہ ہو، وہ حنفیہ کے نزدیک ”مجہول“ ہے، اس اعتبار سے، مجہول کی تعرف و حقیقت حنفیہ کے نزدیک، محدثین سے مختلف ہے۔

## [مبحث ثانی]

وجوب عمل کے لیے خبر واحد کا قیاس کے موافق ہونا شرط ہے؟

علماء احناف، امام صاحبؒ کے اس موقف کے بارے میں مختلف ہیں کہ اخبار آحاد کو قیاس کے مخالف ہونے کی بناء پر رد کر دیا جائے گا، یا اخبار آحاد کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا؟ یا راوی فقہ کی خبر کو قبول کیا جائے گا اور غیر فقہ کی خبر کو رد کر دیا جائے گا؟ یا اس شرط کے ساتھ قبول کر لیا جائے گا کہ کہیں قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند نہ ہو جائے؟ واضح رہے کہ خبر واحد جب قیاس کے مخالف ہو، تو خبر واحد متروک ہوگی اور قیاس پر عمل کیا جائے گا، لیکن یہ حکم ہر خبر واحد کے بارے میں نہیں ہے؛ بل کہ اس خبر واحد کے متعلق ہے جس کا راوی حفظ و ضبط اور عدالت میں تو مشہور ہو؛ لیکن فقہ میں مشہور نہ ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ، اور اگر خبر واحد کا راوی فقہ میں بھی مشہور ہو اور اس کو اجتہاد کا درجہ حاصل ہونے کی وجہ سے تقدم حاصل ہو، جیسے خلفاء راشدین اور عبادلہ ثلاثہ وغیرہ، اگر ان حضرات سے خبر واحد مروی ہو، تو مقبول ہوگی اور اس کے مقابل قیاس متروک ہوگا۔

راوی کے فقہ میں مشہور نہ ہونے کی صورت میں اگر اس کی خبر واحد، قیاس کے موافق ہے، تو اس پر عمل کیا جائے گا اور حتی الامکان یہی کوشش ہوگی کہ دونوں پر عمل ہو جائے؛ لیکن اگر دونوں میں جمع ممکن نہ ہو، تو مطلقاً خبر کو مقدم کیا جائے گا، یہی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور

امام احمد کا مذہب ہے۔

غیر فقیہ راوی کی خبر واحد، قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس لیے متروک ہوتی ہے کہ اگر مخالفت قیاس کے باوجود غیر فقیہ کی خبر واحد پر عمل کیا گیا، تو قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند ہو جائے گا، حالاں کہ باری تعالیٰ نے ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْاَبْصَارِ“ (۵۹- البقرہ: ۲) کے ذریعہ قیاس کا امر فرمایا ہے، نیز عام طور پر حدیث بالمعنی نقل کی جاتی ہے، نہ کہ باللفظ، پس راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس غیر فقیہ راوی نے حدیث کو نقل کرنے میں غلطی کی ہو اور اس نے آپ ﷺ کی مراد کو نہ سمجھا ہو، اور جب ایسا ہے، تو اس کے قول پر کیسے اعتماد کیا جاسکتا ہے اور اس کے قول کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جاسکتا ہے۔

غیر فقیہ کی خبر، قیاس کے مخالف ہو، اس کی مثال: حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے، جس کو امام ابو داؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے: ”من غسل الميت فليغتسل ومن حملة فليتوضأ.“ (ابوداؤد شریف، کتاب الجنائز، رقم: ۳۱۶۱) اگر کسی نے میت کو غسل دیا، تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے میت کو اٹھایا، وہ وضوء کرے۔ اس خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل دینے والے پر غسل واجب ہوتا ہے اور جنازہ اٹھانے کی وجہ سے اٹھانے والے پر وضوء واجب ہوتا ہے، حالاں کہ قیاس اس کے خلاف ہے، اس لیے اس مسئلہ میں سب کے نزدیک قیاس پر عمل ضروری ہے، اور حدیث ابو ہریرہؓ متروک ہے۔

دوسری مثال: وہ حدیث ہے، جو مسئلہ مصراۃ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے:

”إن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيتها أمسكها وإن سخطها ردّها، وصاعاً من

تمر۔ (مسلم: باب حکم بیع المصراة، رقم: ۱۵۲۴)

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو، جس نے تصریہ کے بعد خریدا، تو اس جانور کو دوہنے کے بعد مشتری کو اختیار ہوگا، اگر پسند آجائے، تو اپنے پاس روک لے، اور اگر پسند نہ آئے، تو اس جانور کو واپس کر دے (اور نکالے ہوئے دودھ کے بدلے میں) ایک صاع تمر دے دے۔

یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے؛ کیوں کہ نقصانات میں قیاس یہ ہے کہ اگر وہ شے ذوات الامثال میں سے ہے، تو ضمان مثل صوری سے واجب ہوتا ہے، اور اگر ذوات القیم میں سے ہے، تو قیمت واجب ہوتی ہے، پس اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے، تو مشتری پر اس دودھ کا ضمان۔ جس کو اس نے استعمال کر لیا ہے۔ اس کے مثل دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہیے، یعنی اتنا ہی اس جیسا دودھ واجب ہونا چاہیے، اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے، تو اس دودھ کی بازار کے مطابق قیمت واجب ہونی چاہیے، اور یہاں حدیث میں ان دونوں میں سے کسی کو واجب نہیں کیا گیا؛ بل کہ ایک صاع تمر واجب ہے، جو دودھ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی؛ اس لیے ہمارے اصحاب نے اس خبر کو ترک کر دیا ہے۔

نوٹ: یہ بات یاد رہے کہ خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لیے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور متاخرین میں سے بہت سے علماء: ابو بکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، فخر الاسلام بزدوی (م: ۸۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م: ۵۵۰ھ) اور علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ) نے عیسیٰ بن ابان کے مذہب کی تابعداری کی ہے۔

(كشف الاسرار: ۳/۷۷، الکافی: ۱۲۶، اصول سرخسی: ۱/۳۳۸-۳۴۱)

البتہ ابوالحسن کرخیؒ (م: ۳۴۰ھ) اور احناف کے متقدمین فقہاء کے نزدیک خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لیے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط منقول نہیں؛ بلکہ ہر عادل راوی کی خبر

(خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ) قیاس پر مقدم ہوگی، جب کہ وہ کتاب و سنت کے مخالف نہ ہو، یہی قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۴۰ھ) اور ابن ملک (م: ۸۵۴ھ) وغیرہ کا مذہب ہے۔ (شرح المنار: ۲/۶۲۵، کشف الاسرار: ۲/۳۸۱-۳۸۳، الکافی: ۳/۲۶۳، التقریر والتخیر: ۲/۸۹۲، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۷-۲۰۸) لہذا غیر فقیہ راوی کی روایت بھی قیاس پر مقدم ہوگی، اسی وجہ سے حضرت عمر فاروقؓ نے حمل بن مالک کی حدیث کو باوجود ان کے غیر فقیہ ہونے کے جنین کے مسئلہ میں قبول فرمائی ہے، حالاں کہ حدیث قیاس کے مخالف ہے۔

رہا مسئلہ حدیث مصراۃ کا، جس کو عیسیٰ بن ابان (م: ۲۲۱ھ) نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش فرمایا ہے، تو اس کے متعلق یہ جواب دیا گیا ہے کہ اول حضرت ابو ہریرہؓ کو غیر فقیہ رواۃ میں شمار کرنا ہی غلط ہے، وہ فقیہ و مجتہد راوی ہیں، صحابہ کے زمانہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے اور صحابہ کے زمانہ میں وہی صحابی فتویٰ دے سکتے تھے، جو فقیہ اور مجتہد ہوں، اب رہ گیا سوال حدیث کے ترک کرنے کا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو اس وجہ سے ترک نہیں کیا کہ وہ قیاس کے مخالف ہے؛ بلکہ قرآن پاک: {فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم} اور {جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا} کے مخالف ہونے کی وجہ سے؛ نیز حدیث مشہور ”الخراج بالضمنان“ کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا ہے۔

(نور الانوار: ۱۸۳ حاشیہ ۲۲، حسامی: ۷۵ حاشیہ ۳، نظیر الامانی: ۶۵)

عیسیٰ بن ابان (م: ۲۲۱ھ) فرماتے ہیں: جب خبر آحاد کا راوی عادل و فقیہ ہو، تو اس کی روایت کو قیاس پر مقدم کرنا واجب ہے، اور اگر خبر آحاد کا راوی غیر فقیہ ہو اور وہ مقام موضع



اجتہاد ہو، تو اس غیر فقہیہ کی روایت (جو قیاس کے مخالف ہو) علی الاطلاق رد نہیں کی جائے گی، بل کہ دیکھا جائے گا کہ مجتہد کے اجتہاد سے کوئی ایسی وجہ سامنے آجائے، جس کی وجہ قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند نہ ہو جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ غیر فقہیہ کی روایت ایک اعتبار سے قیاس کے مخالف ہے؛ لیکن بعض اعتبار سے موافق قیاس بھی ہے، تو اس غیر فقہیہ کی روایت کو چھوڑا نہیں جائے گا؛ بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا: ”لا یترک خبر الواحد العدل الضابط غیر الفقہیہ إلا للضرورة“ سے یہی مراد ہے، تاکہ قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند نہ ہو جائے، یہ سب اس صورت میں ہے، جب کہ خبر آحاد کا راوی عادل ہو، اگر خبر آحاد کا راوی مجہول ہو، اور اس کی عدالت معروف نہ ہو، اس وقت اگر اس کی روایت قیاس کے مخالف ہے، تو اس کی روایت رد کی جائے گی، اور قیاس کے مطابق عمل کیا جائے گا اور مجتہد اس بات کی کوشش نہیں کرے گا کہ کوئی وجہ موافق قیاس نکل آئے۔ (ابوحنیفہ: ج: ۲۵: ۲۴۵)

اس نظریہ پر چلنے والے حضرات یعنی (عسی بن ابان اور ان کے تبعین) خبر آحاد کی قبولیت کے لیے دو شرائط میں سے ایک کا پایا جانا ضروری قرار دیتے ہیں: (۱) راوی کا فقہیہ ہونا، (جب کہ خبر مخالف قیاس ہو) (۲) راوی غیر فقہیہ کی روایت کا موافق قیاس ہونا، پس جب راوی کی روایت مخالف قیاس ہو، تو راوی کا فقہیہ ہونا ضروری ہے، اور راوی غیر فقہیہ ہو تو اس کی روایت کا موافق قیاس ہونا ضروری ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات روایت کے باب میں احتیاط سے کام لیتے ہیں؛ کیوں کہ جب راوی کی روایت مخالف قیاس ہو، تو راوی کا فقہیہ ہونا اس لیے ضروری ہے، کہ اس وقت روایت تغیر محتملہ سے محفوظ رہے گی، اور راوی غیر فقہیہ کی روایت کا موافق قیاس ہونا اس لیے ضروری ہے، تاکہ روایت خطا اور تغیر کے احتمال

سے محفوظ ہوگی) کیوں کہ روایت بالمعنی کی وجہ سے غیر فقہی کی روایت میں خطا اور تغیر کا احتمال ہے۔) عیسیٰ بن ابان (م: ۲۲۱ھ) وغیرہ کے اس نظریے سے یہ بات مشہور ہوگئی کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) خبر واحد اور قیاس میں تعارض کے وقت قیاس کو ترجیح دیتے ہیں؛ لیکن حق بات یہ ہے کہ تقدیم خبر واحد علی القیاس امام ابوحنیفہؒ کے اصول اور طریقہ استدلال سے زیادہ قریب ہے؛ کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ حدیث مرسل اور مستور کی روایت اور اقوال صحابہ سے احتجاج فرماتے ہیں، تاکہ تمام سنت نبویہ پر عمل ہو جائے، تو پھر وہ اخبار جو قیاس کے معارض ہو تو اس پر بدرجہ اولیٰ عمل کریں گے۔

### [مبحث ثالث]

#### عیسیٰ بن ابان کے نزدیک راوی کی فقاہت شرط ہے یا نہیں؟

تقدیم خبر علی القیاس کے لیے راوی کا فقہی ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ابراہیم نخعیؒ (م: ۹۶ھ) سے یہ بات منقول ہے صحابہ کرام، حضرت ابو ہریرہؓ کی بعض روایات کو لیتے تھے اور بعض روایات کو چھوڑ دیتے تھے۔ (اصول سرخی: ۳۲۱/۱، الفصول فی الأصول: ۲۲۷/۳) عبد اللہ بن احمد اپنے والدؒ سے نقل کرتے ہیں: امام احمدؒ (م: ۲۴۱ھ)، اعمش (م: ۱۴۸ھ) سے نقل کرتے ہیں کہ ابراہیم نخعیؒ (م: ۹۶ھ) حدیث پر کھنے میں بڑے ماہر ہیں، ان کے پاس میں احادیث لے کر آتا ہوں، اعمش کہتے ہیں: جو احادیث میں نے ابوصالح عن ابی ہریرہؓ کے طریق سے نقل کی تھی، انہوں نے ان احادیث کو لکھنا شروع کیا، پھر فرمایا کہ صحابہ کرام، ابو ہریرہؓ کی بعض احادیث کو چھوڑ دیتے تھے۔ (العلل ومعرفۃ الرجال للإمام أحمد: ص ۱۳۰)

سفیان ثوریؒ (م: ۱۶۱ھ) سے کسی نے نقل کیا ہے کہ سفیان، منصور سے نقل کرتے ہیں منصور، ابراہیم نخعیؒ سے، ابراہیم کہتے ہیں کہ صحابہ کرام ابو ہریرہؓ کی بعض روایت میں توقف کرتے تھے، ابو ہریرہؓ کی ہر روایت کو قبول نہیں کرتے تھے؛ بل کہ ان ہی روایات کو قبول کرتے تھے جن میں صفت جنت یا صفت نار کا تذکرہ ہو یا روایت ترغیب و ترہیب کی قبیل سے ہو۔ (البدایۃ والنہایۃ: ۸/۱۰۹، الفضول فی الاصول: ۱۲۷/۳)

امام ذہبیؒ (م: ۷۴۸ھ) ابراہیم نخعیؒ (م: ۹۶ھ) کے ترجمہ میں فرماتے ہیں: کہ علماء کرام نے ابراہیم نخعیؒ کے قول پر کہ ”ابو ہریرہؓ، فقیہ نہیں ہیں“ تنقید کی ہے۔ (میزان: ۱/۲۵)

امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) اپنے شیخ حماد بن ابی سلیمان (م: ۱۲۰ھ) کی وہ روایت جو ابراہیم نخعیؒ (م: ۹۶ھ) سے ہو، بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ حنفیہ، ابراہیم نخعیؒ کے اس کلام سے بھی متاثر ہوئے، جو انہوں نے ابو ہریرہؓ کے فقہ راوی کی شرط سے متعلق فرمایا ہے۔

نیز عیسیٰ بن ابان بھی ابراہیم نخعیؒ کی متابعت میں کہنے لگے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ روایت قبول کی جائے گی، جن میں وہم کا احتمال نہ ہو، کیوں کہ ابو ہریرہؓ عادل راوی ہیں، پھر آگے فرماتے ہیں: کہ ابو ہریرہؓ کی وہ روایت قبول کی جائی گی، جو قیاس کے مخالف نہ ہو اور وہ جو سنت معروفہ کے مخالف نہ ہو، مگر بعض روایات ایسی بھی ہیں جو مخالف قیاس ہونے کے باوجود صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین نے قبول کیا ہے اور ان روایات کو ترک نہیں کیا، ابو ہریرہؓ کی ایسی روایات مقبول ہوگی۔

نیز دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے گرچہ دوسرے صحابہ کے مقابلے

میں زیادہ روایات مروی ہیں، اسی وجہ سے ان پر نکیر اور شک کا اظہار کیا گیا ہے؛ لیکن ان سب کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ دوسرے معروف صحابہ کرام کے مقابلہ میں باعتبار تحمل و حفظ ان کا درجہ کچھ بھی کم نہیں ہے۔ (الفصول فی الاصول: ۱۲۷/۳)

عیسیٰ بن ابانؓ (م: ۲۲۱ھ) نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ صحابہ کرام نے حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث پر نکیر کیوں کی؟ اس کی دو وجہ ذکر کی گئی ہے:

(۱) پہلی وجہ کثرت روایت ہے، کہ حضرت ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے ہر قسم کی روایت کو کثرت سے بیان کرتے ہیں، اسی وجہ سے صحابہ کرام نے ان پر نکیر فرمائی، حضرت ابو ہریرہؓ خود اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ روایات کو کثرت سے بیان کرتے ہیں، اگر قرآن میں یہ دو آیتیں: ”ان الذین یکتبون ما أنزلنا من البینت“ الی قوله ”الرحیم“۔ (البقرہ: ۱۵۱-۱۶۰) نہ ہوتیں، تو میں کبھی بھی روایت بیان نہ کرتا، اور میرا دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں کثرت روایات کا علم ہونا اور کثرت سے روایات بیان کرنا اس لیے ہے کہ میرے مہاجر بھائیوں کو بازاروں میں جانا پڑتا تھا، اور وہ اپنے کاموں میں مشغول رہتے تھے، یہی وجہ ہے کہ میرے مہاجر بھائی نبی ﷺ کی خدمت میں ہر وقت حاضر نہیں ہو سکتے تھے، اور نبی ﷺ کی ہر حدیث نہیں سن پاتے تھے، اور تمہارا بھائی ابو ہریرہؓ شدت بھوک کے باوجود نبی ﷺ کی خدمت میں ہر وقت حاضر ہوتا، اور ابو ہریرہؓ ان احادیث کو یاد کر لیتا تھا، جن کو دوسرے صحابہ یاد نہیں کر پاتے تھے اور نہ ہی سن پاتے تھے۔ (بخاری: رقم: ۲، کتاب العلم، باب حفظ العلم، مسلم: ۶۵۵۲، کتاب فضائل الصحابہ، باب فضائل ابو ہریرہؓ الدوسی)

(۲) دوسری وجہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قیاس کے مخالف روایت کرنا ہے، کہ حضرت

ابو ہریرہ کی کچھ مخصوص احادیث ہیں، صحابہ کرام نے خاص وجہ کی بناء اسی پر نکیر فرمائی، ان روایات میں سے ایک: (۱) ”الوضوء مما مست النار“ والی روایت ہے، اس کی امام ترمذی (م: ۲۷۹ھ) نے اپنی سنن میں اس طرح تخریج کی ہے: عن أبي هريرة قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ”الوضوء مما مست النار ولو من ثور أْفِطٍ“۔ (سنن الترمذی: رقم: ۷۹، کتاب الطہارۃ، باب الوضوء مما مست النار) ابن عباسؓ ان سے کہنے لگے: ”أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحمیم“، تو اس کے جواب میں حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: اے میرے بھتیجے! جب کوئی روایت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنو، تو اس کی مثال پیش کر کے رد کرنے کی کوشش مت کرو، اس روایت کو ابن عباسؓ نے مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا۔

اسی طرح امام مسلمؒ (م: ۲۶۱ھ) نے ابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن ہشامؓ سے نقل کیا ہے کہ: ابو بکر بن عبد الرحمنؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت سنی ”من أدر کہ الفجر جنباً فلا یصم“ یعنی جو آدمی فجر طلوع ہونے تک حالت جنابت میں رہے، تو اس کا روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ ابو بکر کہتے ہیں کہ میں نے یہ روایت عبد الرحمن بن الحارث کے سامنے بیان کی، تو انہوں نے اس کا انکار کیا، پھر عبد الرحمن اور میں حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی خدمت میں اس روایت کی تحقیق کے لیے پہنچے، تو ان دونوں نے اس روایت کا ذکر کیا، کہ ایک دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم صبح صادق کے وقت حالت جنابت میں تھے اور اسی حالت میں روزہ رکھا، پھر ہم مروان بن الحکم کے پاس پہنچے، انھوں نے بھی ابو ہریرہؓ کی اس روایت کی تردید کی، اور اس واقعہ کا ذکر کیا، آخر میں ہم حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس واقعہ کا ذکر کیا، تو حضرت ابو ہریرہؓ فرمانے لگے کہ وہ دونوں زیادہ جانتی ہیں، پھر حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے اس قول سے یہ کہہ کر رجوع کیا کہ یہ روایت میں نے نبی

کریم ﷺ سے نہیں سنی تھی؛ بل کہ فضل بن العباس سے سنی تھی۔

(دیکھیے: مسلم، کتاب الصیام، باب صحة صوم من طلع علیہ الفجر وهو جنب)

اسی طرح امام بخاری و مسلم نے ایک روایت کی تخریج کی ہے: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: ”لَا يَمْشِي أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ، لِيَنْعَلَهُمَا جَمِيعًا أَوْ لِيُخْلِعَهُمَا جَمِيعًا“.

(بخاری کتاب اللباس، رقم: ۵۸۵۶، و مسلم: باب لا یمشی فی نعل واحد، ۵۶۱۷، و فی کتاب اللباس، باب

إذا نعل فليبدأ باليمين) اور حضرت عائشہؓ سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ وہ ایک ہی چپل پہن کر چلتی تھیں اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت پر نکیر کی ہے۔ (المصنف لابن ابی شیبہ: ۱۷۶/۵)

ابن عبدالبرؒ (م: ۴۶۳ھ) فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے خلاف حضرت عائشہؓ سے جو بات مروی ہے، وہ سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے؛ اس لیے علماء کرام

نے اس کی طرف توجہ نہیں دی، اور دوسری بات یہ ہے کہ علماء کرام رائے اور قیاس کو سنن کے

معارض نہیں جانتے۔ (التمہید: ۱۸/۱۷۹، راجع: الاصابہ: ص ۱۱۴)

ابو بکر جصاصؒ (م: ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ عیسیٰ بن ابانؒ (م: ۲۲۱ھ) نے حضرت

ابو ہریرہؓ کی روایت کو قبول کرنے اور اسے معلول بالعلۃ قرار دینے کے لیے سلف کے عمل کو

معیار قرار دیا ہے؛ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایات، موافق قیاس ہیں، انہیں قبول کیا

جائے گا، اور جو روایات مخالف قیاس ہیں، انہیں قبول نہیں کیا جائے گا، لہذا یہ کہ وہ روایات،

جن کو صحابہ کرام علی الاطلاق قبول کرتے ہیں، ان میں صحابہ کرام کی متابعت کی جائے گی۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث دوسرے صحابہ کی احادیث کی مانند نہیں قرار دی

جائے گی، کیوں کہ صحابہ کرام سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی

روایات کی طرح دوسرے صحابہ کی روایت میں اس طرح تثبت اور قیاس سے موافقت کو ضروری سمجھا ہو کہ جو روایت اصول و نظائر اور قیاس کے موافق ہیں، انہیں قبول کیا جائے گا، اور جو روایات ان نظائر اور قیاس کے مخالف ہیں، انہیں قبول نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں نظائر کو پیش کیا، اس باب میں اصل یہ ہے کہ خبر واحد کا مقبول ہونا، راوی کے ساتھ حسن ظن کی بناء پر ہے؛ جیسا کہ شہادات کے مسئلے میں ہے، اس لیے جب کوئی راوی کثرت سے اپنی روایت کے اندر غلطی کرنے لگے اور ائمہ سلف سے اس کی روایت میں تثبت کا علم ہو، تو ایسے راوی کی روایت کا قیاس اور اصولی نظائر سے مقابلہ کرنا جائز ہے۔ (الفصول فی الاصول: ۱۲۹/۳)

یہی تفصیلات راوی کے فقیہ ہونے اور نہ ہونے کی شرط سے متعلق ہے اور اس کا مدار اس بات پر ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقہاء صحابہ میں سے نہیں ہیں۔ اہل علم نے حنفیہ کی طرف منسوب اس قول کی تردید کی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کا فقیہ ہونا ثابت کیا ہے۔

(راجع، دفاع عن ابی ہریرہؓ: ۲۲۵-۲۳۶)

یاد رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ پر حضرت عائشہؓ کے تعقیبات سے یہ شبہ ہرگز نہ کرنا چاہیے کہ اس سے حضرت ابو ہریرہؓ کی شان فقاہت پر کوئی حرف آتا ہے؛ کیوں کہ حضرت عائشہؓ کے تعقیبات صرف حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ ان کی جانب سے ایسے تعقیبات تو ان پر بھی ہیں، جو فقاہت میں معروف اور کثیر الفتاویٰ ہیں، مثلاً فاروق اعظمؓ اور علی بن ابی طالبؓ وغیرہ۔

ابن سعد (م: ۲۳۰ھ) نے ”طبقات“ میں، ابن القیم (م: ۷۵۱ھ) نے ”اعلام“ میں

حضرت ابو ہریرہؓ کو ان صحابہ میں شمار کیا ہے، جو بیان فتاویٰ ومسائل میں درمیانی درجہ کے ہیں، کسی صحابی کے کثیر الحدیث اور ضبط و حفظ میں شہرت پالینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ عظیم الفقہات ہیں، بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ یقیناً فقیہ تھے، مگر فاروق اعظمؓ، علی بن ابی طالبؓ اور ابن مسعودؓ کی طرح فنکار نہ تھے، ان کی فنکاری تحدیث و روایت تھی، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ (م: ۴۳۰ھ) نے ”کشف الاسرار“ میں، حافظ ابن الہمامؒ (م: ۸۶۱ھ) نے ”التحریر“ میں، حافظ عبدالقادر قرشیؒ (م: ۷۷۵ھ) نے ”الجواهر المضية“ میں یہ بات پوری قوت کے ساتھ واضح کی ہے، حافظ ابن الہمامؒ لکھتے ہیں: حضرت ابو ہریرہ فقیہ ہیں اور اسباب اجتہاد سے مالا مال ہیں۔ (التحریر: ۴/۴)

حافظ عبدالقادر قرشیؒ لکھتے ہیں: حضرت ابو ہریرہ فقیہ تھے، ان کو حافظ ابن حزمؒ (م: ۵۶۱ھ) نے فقہاء صحابہ میں شمار کیا ہے، شیخ تقی الدین السبکیؒ (م: ۷۵۶ھ) نے ان کے فتاویٰ کتابی صورت میں جمع کیے ہیں۔ (الجواهر المضية: ۲/۱۸۸)

یہ امر آخر ہے کہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں ان کو فنی شہرت حاصل نہ ہوئی، جیسا کہ ”الوابل الصیب“ میں ابن القیمؒ (م: ۷۵۱ھ)، حافظ ابن حزمؒ (م: ۵۶۱ھ) کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

ابن عباس کے فتاویٰ، تفسیر اور مسائل کا حضرت ابو ہریرہ کے فتاویٰ سے کیا مقابلہ اور کیا نسبت؟ بے شک حضرت ابو ہریرہؓ حفظ میں صاحب مقام ہیں؛ بلکہ علی الاطلاق پوری امت میں حافظ ہیں، حدیث کو جیسا سنا ہے، آگے پیش کرتے ہیں، ان کی ساری توجہات کا مرکز حفظ حدیث اور ان محفوظ حدیثوں کو آگے پہنچانا ہے اور ابن عباس کی توجہ کا مرکز فقہ اور



استنباط مسائل ہے، لیجیے خود ان کے الفاظ پڑھ لیجیے:

”فكانت همته مصروفة إلى الحفظ وتبليغ ما حفظه كما سمعه، وهمة

ابن عباس مصروفة إلى الفقه والاستنباط“۔ (الوابل الصيب: ۷۸)

اسی بناء پر اصول کی کتابوں میں یہ ضابطہ بیان کیا گیا ہے کہ ان صحابہ کی حدیثوں کو، جو فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، ترجیح دی جائے، برخلاف ان کے جو فقہ واجتہاد میں نہیں؛ بل کہ صرف عدالت وحفظ میں ممتاز و مشہور ہیں، ان کی حدیث کو رائج قرار نہیں دیا جائے گا، فقہ واجتہاد میں شہرت رکھنے والوں کی مثال میں خلفاء راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن الزبیر، عائشہ، ابی بن کعب اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم کا نام لیا ہے اور حفظ و عدالت میں شہرت رکھنے والی مثال میں ابو ہریرہ، انس بن مالک، سلمان فارسی اور حضرت بلال رضی اللہ عنہم کا نام لیا ہے۔

اب سابقہ بیانات کی روشنی میں آپ ہی فیصلہ فرمائیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور فاروق اعظمؓ کو کس چیز میں شہرت حاصل ہے، یقیناً حضرت ابو ہریرہؓ کو حفظ میں اور حضرت فاروق اعظمؓ کو فقہ واجتہاد میں، اس سے یہ نتیجہ نکالنا بالکل غلط ہے کہ ان بزرگوں کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ نہیں ہیں، حاشا، ثم حاشا فقیہ ہیں، مگر حضرت ابن عباسؓ، حضرت فاروق اعظمؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی طرح فقہ میں معروف نہیں اور ان کا فن میں شہرت نہ ہونا کوئی عیب نہیں، یہ تو فرق مراتب ہے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۱۰۴-۱۰۶)

اب ہم دیکھتے ہیں کہ خبر واحد، قیاس کے معارض ہو، تو اس سلسلے میں امام صاحبؒ کی کیا رائے ہے:

یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ بعض متعصب محدثین نے آپ پر بہت سے الزامات

عائد کیے ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دیتے تھے، یہ الزام بعید از انصاف و حق ہے۔

چنانچہ ابن حزم (م: ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ تمام حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس سے اولیٰ ہے۔

اور ابن قیم (م: ۷۵۱ھ) اپنی کتاب ”اعلام الموقعین“ میں فرماتے ہیں: اصحاب حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب (م: ۱۵۰ھ) کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک رائے و قیاس سے اولیٰ ہے اور اسی پر ان کے مذہب کی بناء ہے، جیسے انہوں نے ”حدیث قہقہہ“ کو اس کے ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔ اسی طرح شوافع کے مشہور عالم شیخ عارف باللہ امام عبد الوہاب شرانی (م: ۹۷۳ھ) نے معتدل راہ اختیار کی ہے اور مستقل ایک فصل اس عنوان سے قائم کی، کہ امام ابو حنیفہ (م: ۱۵۰ھ) کی جانب قیاس کو حدیث رسول پر مقدم رکھنے کا جو قول منسوب کیا جاتا ہے، وہ ضعیف ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ یہ کلام امام صاحب کے متعلق کسی متعصب شخص سے ہی صادر ہوا ہے، جو اپنی گفتگو میں غیر محتاط اور اللہ تعالیٰ کے قول: {إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} (۱۷-۱۸) سے غافل ہے نیز: {مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ} (۵۰-۵۱) سے غافل ہے، نیز حدیث رسول ﷺ: ”یا معاذ! هل یکب الناس علی وجوههم فی النار الا حصائد ألسنتهم“ (ابن ماجہ: کتاب الفتن، باب کف اللسان فی الفتنة، رقم: ۳۹۷۳) سے لا پرواہ ہے، جب کہ امام ابو جعفر الشیرازی، امام صاحب سے سند متصل سے نقل کرتے ہیں: کذب واللہ، وافتری علینا من یقول عنا إنا نقدم القیاس علی النص، وھل یحتاج بعد النص إلى القیاس؟ (کتاب المیزان: ۱/۲۲۳)

قسم بہ خدا اس آدمی نے جھوٹ کہا، جو یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نوص پر ترجیح دیتے ہیں،  
کیا نوص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت پڑ سکتی ہے؟

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کے نزدیک مطلقاً  
قیاس پر مقدم ہے، چاہے اس میں عموم بلوی کا وصف ہو، یا نہ ہو، اور چاہے وہ فقہاء صحابہ سے  
منقول ہو یا کسی اور سے، فقہ حنفی کے مسائل کا منصفانہ انداز میں مطالعہ کرنے والا انسان اس  
حقیقت کو بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ وباللہ التوفیق وهو المستعان۔

(دیکھیے: معایر الحنفیۃ فی الاحتجاج بالنسب - حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی: ۲۵-۲۷)

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذہب ابوحنیفہ کی تحدید کے سلسلہ میں ائمہ  
احناف مختلف ہیں؛ لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا شرط  
نہیں ہے؛ بلکہ امام ابوحنیفہ اس کو دو دلیلوں کے مابین تعارض کے وقت بہ طور ترجیح، استعمال  
کرتے ہیں، چنانچہ فقیہ کی حدیث کو غیر فقیہ پر مقدم کرتے ہیں۔

## [مبحث رابع]

### راوی کی فقاہت کے سبب روایت کو ترجیح:

جب دو حدیث میں تعارض ہو، اس وقت امام ابوحنیفہؒ راوی فقیہ کی حدیث کو، غیر فقیہ  
کی حدیث پر مقدم کرتے ہیں۔ اس سے بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی طرف یہ قول منسوب  
کر دیا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک خبر کو قیاس پر مقدم کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ راوی فقیہ ہو۔  
امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) کی ایک مرتبہ دارالحنافین مکہ میں امام اوزاعیؒ (م: ۱۵۷ھ)

سے ملاقات ہوئی، امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم رکوع میں جاتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین نہیں کرتے؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس بارے میں آپ ﷺ سے کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں۔ امام اوزاعیؒ فرمانے لگے کہ آپ کیسے کہہ رہے ہیں کہ کوئی حدیث اس بارے میں صحیح نہیں؟ حالاں کہ مجھے زہری نے ”عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه“ روایت کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: کہ مجھے حماد نے ”عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود شيء من ذلك“ روایت کیا ہے۔

(سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع)

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ میں آپ کو ”عن الزهري، عن سالم، عن أبيه“ روایت کرتا ہوں اور آپ کہہ رہے ہیں: ”حدثني حماد عن إبراهيم؟“ تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حماد، زہری کے مقابلہ میں افقہ ہیں اور ابراہیم، سالم کے مقابلہ میں افقہ ہیں، اور علقمہ، فقہ میں ابن عمر سے کچھ کم نہیں، اگرچہ ابن عمر کو صحبت حاصل ہے، اور اسود کے لیے فضل کثیر ہے اور عبد اللہ تو عبد اللہ ہیں۔ (فتح القدیر: ۳۱/۱، المبسوط للسرخسی: ۱۴/۱، عقود الجواهر المنيفة: ۵۸/۱)

ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) اس مناظرہ کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں: اس واقعہ میں امام اوزاعیؒ حدیث کو علو اسناد سے رائج قرار دیتے ہیں، البتہ ہمارے نزدیک ترجیح فقہ راوی کے ذریعہ ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی علامہ سرخسی فرماتے ہیں۔

علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: راوی فقہ کی روایت، جب غیر فقہ کی

روایت کے معارض ہو، تو راوی فقہی کی روایت کو ترجیح ہوگی، اور یہی ترجیح کے سلسلے میں ہمارا مذہب ہے۔ (کشف الاسرار: ۲/۳۹۷)

ملا علی قاری (م: ۱۰۱۳ھ) فرماتے ہیں: ہمارے علماء حنفیہ کے نزدیک اعتبار اقلیت کا ہے، نہ کہ اکثریت کا۔ (شرح شرح النخبة: ۱۰۴)

علامہ رازی (م: ۶۰۶ھ) بھی فی الجملہ راوی کے تفقہ کو وجہ ترجیح قرار دیتے ہیں: إن تفقہ الراوی مرجح بحال۔ (المحصول: ۲/۴۵۴)

علامہ حازمی (م: ۵۸۴ھ) فرماتے ہیں: کہ وجہ ترجیح میں سے ہے کہ جب دو حدیثوں میں تعارض ہو، اور دونوں حدیثوں کے روایات حفظ و اتقان میں برابر ہوں؛ لیکن دو حدیثوں میں سے کسی ایک حدیث کے روایات فقہی ہوں، احکام و معانی سے واقف ہوں، تو ترجیح فقہاء کی حدیث کو ہوگی، یہی اولیٰ ہے۔ (الاعتبار فی النسخ والنسخ من الأخبار: ۳۹)

حنفیہ کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ حدیث وفقہ نے بھی اس اصول کو پسند کیا ہے۔ علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ ہم سے وکیع نے کہا کہ ”الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله“ اور ”سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة“ ان دونوں سندوں میں کون سی سند تمہیں زیادہ پسند ہے؟ ہم نے کہا کہ ”الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله“۔ تو وکیع فرمانے لگے: ”سبحان الله“، اعمش شیخ ہیں، ابو وائل شیخ ہیں، اور سفيان فقہی ہیں، منصور فقہی ہیں، ابراہیم فقہی ہیں، علقمہ فقہی ہیں، وہ حدیث جس کو فقہاء ہاتھوں ہاتھ لیتے ہوں، وہ بہتر ہے اس حدیث سے جس کو شیوخ ہاتھوں ہاتھ لیتے ہوں: ”حدیث يتداولها الفقهاء خير من أن يتداولها الشيوخ“۔ (معرفة علوم الحديث: ص: ۱۱، جامع الأصول: ۱/۶۲)

بعض حضرات نے اس پر نقد کیا ہے کہ روایت حدیث کا تعلق بنیادی طور پر حفظ سے ہے؛ اس لیے روایت حدیث میں حفظ پر تفقہ کو ترجیح دینا قرین صواب نہیں؛ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ روایات زیادہ تر بالمعنی مروی ہیں نہ کہ باللفظ، اور معانی حدیث کی حفاظت وہی کر سکتا ہے، جو فہم بلیغ اور قلب عقول بھی رکھتا ہو، علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ (م: ۱۲۵۹ھ) نے بھی اس نقطہ نظر کی معقولیت کا احساس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ”لأنه أعر ف بمذلولات الألفاظ“۔ (إرشاد الفحول: ۲۶۷)

علامہ سیوطی (م: ۹۱۱ھ) فرماتے ہیں کہ وجوہ ترجیح میں سے راوی کی فقاہت بھی ہے، چاہے حدیث باللفظ مروی ہو یا بالمعنی؛ اس لیے کہ فقیہ جب حدیث سے متعلق کوئی ایسی چیز سنتا ہے، جو اس کو اس کے ظاہر پر محمول کرنے سے مانع بنتی ہو، تو وہ اس کے بارے میں تحقیق کرتا ہے، یہاں تک کہ اس کے سامنے وہ چیز ظاہر ہوتی ہے، جس سے اشکال زائل ہو جاتا ہے برخلاف عام آدمی کے۔ (تدرب الراوی: ۱۹۸/۲)

ابو زہرہ امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) اور امام اوزاعیؒ (م: ۱۵۷ھ) کے مناظرہ کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں: یہ مناظرہ اس بات پر دال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ترجیح کے وقت فقہ راوی کا لحاظ کرتے ہیں اور افقہ کی روایت اگر فقیہ کی روایت کے معارض ہو، تو افقہ کی روایت کو مقدم کرتے ہیں کیوں کہ وہ باعتبار ضبط کے اقویٰ اور باعتبار ادراک کے اکمل، اور باعتبار اتباع کے اولیٰ ہے۔ (أبو حنیفة لأبی زهرة: ص: ۳۳۵)

## (۲) قسم ثانی: مجہول:

مجہول: یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ ”تقسیم رواات باعتبار معروف و مجہول“ میں

حنفیہ، محدثین کے ساتھ متفق ہیں، معروف کے سلسلے میں تفصیل گزر چکی، اور مجہول کی محدثین نے دو قسمیں ذکر کی ہے: (۱) مبہم (۲) غیر مبہم، اس کی تعریف و حکم عند المحدثین پچھلے صفحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے۔

حنفیہ کے یہاں مبہم کا حکم: ابن الحسنی (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: مجہول الاسم کی روایت بھی مقبول ہے، بشرطیکہ قرون ثلاثہ سے متعلق ہو، جیسے حنفیہ مرسل میں یہ شرط ضروری قرار دیتے ہیں، جب کہ مرسل میں راوی مذکور نہیں ہوتا، پھر بھی اس کی روایت قرون ثلاثہ میں معتبر ہے، تو وہ راوی جن کا ذکر مبہم طور پر ہو، تو مرسل کے مقابلہ میں بدرجہ اولیٰ قبول کے لائق ہے۔ (تقوالاثر: ۸۸، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۲)

غیر مبہم کا حکم: حنفیہ اسے مجہول العین، مجہول الحال اور مستور بھی کہتے ہیں۔ (ان شاء اللہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

مجہول: وہ راوی ہے، جو معروف بالروایۃ نہ ہو، خواہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو۔

قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، ابن الحسنی (م: ۹۷۱ھ) اور علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۴۳۰ھ) وغیرہ نے اپنے اعتبار سے تعریف کی ہے، تعبیرات کا فرق ہے، ورنہ اس کا خلاصہ اور نچوڑ یہی ہے جو اوپر تعریف میں مذکور ہے۔

(تقوالاثر: ۸۶، اصول بزدوی: ۱۶۰، کشف الاسرار: ۷۰۸/۲، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۷)

تنبیہ: محدثین کے نزدیک مدار جہالت تعداد روایات ہے، چنانچہ جس سے ایک راوی نے روایت کیا ہو، وہ مجہول العین ہے، اور جس سے دو عادل روایت کرے وہ معروف

ہے، اور اس کی جہالت عین ختم ہو جائے گی اور وہ مجہول الحال ہو جائے گا، حنفیہ کے نزدیک مدار جہالت کثرت اور قلت روایت ہے۔

تنبیہ:- یہ بات یاد رہے کہ ”معروف بالروایۃ نہ ہو“ احناف کے نزدیک یہ قید قید اساسی ہے، جو شخص ان تعریفات کا بغور مطالعہ کرے گا، تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ عیسیٰ بن ابان (م: ۲۲۱ھ) نے جو تعریف ذکر کی ہے اور جن کے کلام کو ابوبکر رازی (م: ۷۰۰ھ) نے ”الفصول“ میں ذکر کیا ہے، یہ قید تمام باتوں کا خلاصہ ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: الفصول: ۲۲/۲-۲۷)

علامہ بزدویؒ (م: ۸۲۲ھ)، ابن الحسنؒ (م: ۹۷۱ھ) اور علامہ ظفر احمد عثمانیؒ (م: ۱۳۹۴ھ) کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ اعتبار ان کے نزدیک ”معروف بالروایۃ“ نہ ہونے کا ہے، پھر چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو۔

(اصول بزدوی: ۱۶۰، فقوالاثر: ۸۶، اعلاء السنن: ۳۲۸/۱۴)

مستور: مستور وہ روای ہے، جو ظاہر عادل ہو اور باطناً اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو، دو ہو یا اس سے زیادہ ہو۔ (فقوالاثر: ۸۶)

مجہول و مستور دونوں کی تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول و مستور کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

علامہ عبد العزیز بخاریؒ (م: ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں: وفي الحقيقة المجہول والمستور واحد. (كشف الاسرار: ۷۷/۳) علامہ ابن نجیمؒ (م: ۷۹۰ھ) نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ (فتح الغفار: ۸۹/۲)

تنبیہ: نصوص حنفیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ مجہول کا استعمال قرون ثلاثہ اور مستور کا استعمال قرون ثلاثہ کے بعد پر کرتے ہیں، چنانچہ مجہول کے لئے مستقلاً ایک



باب قائم فرماتے ہیں اور اس کی اقسام خمسہ کا مع تفصیل ذکر فرماتے ہیں، اور قرون ثلاثہ کے بعد کی روایت کو قبول نہیں فرماتے، اس کے بعد مستور کا ایک مستقلاً باب قائم فرماتے ہیں اور اس کی روایت کی عدم صحت کو ذکر فرماتے ہیں؛ لیکن صدر اول کا استثناء فرماتے ہیں؛ چنانچہ مستور کی روایت صرف قرون ثلاثہ میں قبول فرماتے ہیں اور عامۃً قرون ثلاثہ کے لئے مجہول اور قرون ثلاثہ کے بعد پر مستور کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

### [مبحث خاص]

#### قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مستورین کی روایت کا حکم:

اس بات کے واضح ہو جانے کے بعد کہ حنفیہ کے نزدیک مستور و مجہول دونوں ایک ہے اور مجہول کا استعمال قرون ثلاثہ پر ہوتا ہے اور مستور کا استعمال قرون ثلاثہ کے بعد پر ہوتا ہے، یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مجہولین کو حنفیہ متعدد قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

قاضی ابوزید الدیوبی (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) اور ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) وغیرہ نے اس کو درج ذیل پانچ قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) وہ مجہول راوی، جس کی روایت کو سلف نے قبول کیا ہو اور اس سے روایت کو جائز قرار دیا ہو اور اس کی حدیث کی صحت کی گواہی دی ہو، لہذا اہل معرفت کی شہادت کی وجہ سے اس کا درجہ معروف کا ہوگا، اور اس مجہول کی روایت مقبول ہوگی۔

(۲) سلف نے اس روایت کے مشہور ہو جانے کے بعد سکوت اختیار کیا ہو، یہ بھی

مقبول ہوگی۔

(۳) سلف اس مجہول کی روایت کے قبول و عدم قبول کے سلسلے میں مختلف ہوں، حالاں کہ اس سے روایت کرنے والے ثقافت ہیں اور اس کی حدیث موافق قیاس بھی ہے، اس قسم کی روایت بھی مقبول ہے؛ اس لیے کہ بعض مشہور فقہاء کا اس حدیث کو قبول کرنا ایسا ہی ہے، جیسے انہوں نے خود اس کو روایت کیا ہو۔

(۴) سلف میں اس مجہول کی حدیث مشہور ہو؛ لیکن سلف نے بغیر اختلاف کے اس کے رد کا فیصلہ کیا ہو، ایسے مجہول کی روایت مردود ہے۔

(۵) سلف میں اس مجہول کی حدیث مشہور نہ ہو؛ لیکن انہوں نے قبول و رد کا کوئی فیصلہ نہ کیا ہو، یہ محل اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس پر عمل واجب نہیں، ہاں اگر موافق قیاس ہو، تو اس وقت عمل جائز ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: تقویم الادلۃ: ۲۱۵/۲-۲۱۷، اصول بزدوی: ۱۶۰، اصول سرخسی: ۱/۲۷۷-۲۷۸، التحریر: ۳۱۹، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۹)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: مجہول کی وہ روایت، جو سلف کے نزدیک مشہور نہیں اور انہوں نے اس کے رد کا بھی کوئی فیصلہ نہیں کیا، تو اس پر عمل واجب نہیں، ہاں جب موافق قیاس ہو، تو اس وقت عمل جائز ہے؛ اس لیے کہ قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والوں کی عدالت لسان نبی ﷺ سے ثابت ہے: خیر الناس قرنی الذی أنا فیہم، ثم الذین یلونہم، ثم الذین یلونہم۔

نیز علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں: صح ہمارے زمانہ کے اعتبار سے (یعنی قرون ثلاثہ کے بعد مجہول کی روایت کے مقبول ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں) امام محمد کی روایت ہے، جو

”کتاب الاستحسان“ میں مذکور ہے، یعنی فاسق کی طرح مردود ہے، کیوں کہ ہمارے زمانہ میں لوگوں میں فسق کا غلبہ ہے، جس طرح قضاء میں جب تک عدالت ظاہر نہ ہو جائے، اس کی شہادت معتبر نہیں، اسی طرح جب تک مستور کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے، اس کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔ (اصول سرخی: ۲۷۸-۲۷۷)

ابن الحسنبلی (م: ۹۷۱ھ) فرماتے ہیں: مجہول کی حدیث اس صورت میں غیر مقبول ہوگی، جب کہ سلف نے اس کو مردود قرار دیا ہو، یا یہ کہ اس کا ظہور عہد تبع تابعین کے بعد ہو، اور اگر اس سے پہلے ہو۔ خواہ سلف نے اس کی تقویت کی ہو یا یہ کہ سب نے سکوت کیا ہو۔ اس پر عمل درست ہے، یا یہ کہ بعض نے موافقت کی ہو اور بعض نے مردود قرار دیا ہو، پس اگر اس کی حدیث موافق قیاس ہے، تو مقبول ہے، ورنہ نہیں۔ (تقوٰۃ الاثر: ۸۶، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۴)

قاضی ابو زید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدوی (م: ۳۸۲ھ) اور ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) وغیرہ نے بھی اس کی صراحت فرمائی ہے۔

(تقویم الادلۃ: ۱۸۲، اصول بزدوی: ۱۶۰، بدیع النظام: ۱۶۷)

### [مبحث سادس]

**قرون ثلاثہ کے بعد کے مستورین کی روایت کا حکم:**

یہ بات گزر چکی ہے کہ قرون ثلاثہ سے تعلق رکھنے والے مستور کی روایت پر عمل اس وقت جائز ہے کہ جب موافق قیاس ہو۔

رہی بات قرون ثلاثہ کے بعد کی، تو حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرون ثلاثہ کے بعد مستور کی روایت مقبول نہیں۔

حنفیہ، امام ابو حنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) سے مستور کے بارے میں دو روایتیں نقل کرتے ہیں، ایک امام محمدؒ (م: ۱۸۹ھ) کی روایت اور یہی ظاہر الروایت ہے کہ مستور کی روایت کا حکم فاسق کی روایت کی طرح ہے، چنانچہ فاسق کی روایت غیر مقبول ہے، اسی طرح مستور کی روایت، اور دوسری حسن بن زیادؒ (م: ۲۰۴ھ) کی روایت ہے کہ مستور کی روایت کا حکم عادل کی روایت کی طرح ہے، چنانچہ جس طرح عادل کی روایت مقبول ہے، اسی طرح مستور کی روایت مقبول ہوگی، حسن بن زیادؒ (م: ۲۰۴ھ) نے ظاہری عدالت پر فیصلہ کیا ہے۔ صحیح ظاہر الروایہ ہے کہ مستور کی روایت کا حکم فاسق کی روایت کی طرح ہے کہ اس کی خبر حجت نہیں، جب تک عدالت ظاہر نہ ہو جائے، ہاں اگر قرون ثلاثہ سے اس کا تعلق ہو، تو وہ مقبول ہے۔

(كشف الاسرار: ۲۰/۲، التقریر والتجیر: ۲۲/۲، فواتح الرحموت: ۱۳۶/۲)

امام بزدوی (م: ۴۸۲ھ) اور علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) دونوں اس مسئلہ میں مختلف

ہیں:

امام بزدوی (م: ۴۸۲ھ) کے نزدیک امام محمدؒ (م: ۱۸۹ھ) اور حسن بن زیادؒ (م: ۲۰۴ھ) کی روایتوں کے مابین اختلاف اس صورت میں ہے، جب کہ مستور کی خبر صرف نجاست ماء سے متعلق ہو، علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں: أما خبر المستور فقد قال (الإمام محمد) في "كتاب الاستحسان": "أنه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن: هو مثل العدل...." (اصول بزدوي: ۱۷۷)

علامہ سرخسیؒ (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: اختلاف حدیث باب میں بھی ثابت ہے،

چنانچہ حسن بن زیاد (م: ۲۰۴ھ) کی روایت قبولیت پر دلالت کرتی ہے اور امام محمد (م: ۱۸۹ھ) کی روایت عدم قبولیت پر۔ (اصول سرخی: ۱/۲۷۷)

علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۳۰۰ھ) اور علامہ بابر ترمذی (م: ۸۶۷ھ) وغیرہ نے اس اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور کوئی راجح قول ذکر نہیں فرمایا۔

(كشف الاسرار: ۳/۴۳، التقریر: ۲۸۹/۴)

خیال ہوتا ہے کہ امام سرخسیؒ کے قول کو راجح ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ امام بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) خود اس پر کلام کرتے ہوئے اخیر میں فرماتے ہیں: ”کما قلنا فی المجهول“ اور باب مجہول میں اس کی روایت کے مقبول نہ ہونے کے سلسلے کی گفتگو، باب الحدیث سے متعلق ہے، نہ کہ صرف اخبار عن نجاسة الماء کے سلسلے میں۔

چنانچہ علامہ بزدویؒ (م: ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

”وأما المجهول؛ فإنما نعني به المجهول في رواية الحديث، بأن لم يعرف إلا بحديث أو بحديثين... وأما إذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به، لكن العمل به جائز؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، ولذلك جوز أبو حنيفة القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل، حتى إن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق.“ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (اصول البزدوي: ۱۶۰)

تمام ائمہ احناف نے امام محمد کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور مستور کی روایت کے

قرون ثلاثہ کے بعد میں عدم قبولیت پر صراحت فرمائی ہے اور قرون ثلاثہ میں قبولیت کو ذکر

فرمایا ہے۔ (دیکھیے: اصول سرخی: ۱/۳۷۰، بدیع النظام: ۱۶۷، التحریر: ۳۱۶، فتاویٰ: ۸۶)

## مستور و مجہول کے بارے میں مذہبِ احناف کا خلاصہ:

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرونِ ثلاثہ کے مستور و مجہول کی روایت مقبول ہے، یعنی جب موافق قیاس ہو، تو اس پر عمل جائز ہے اور قرونِ ثلاثہ کے بعد کی مردود ہے۔

علامہ آمدی (م: ۷۱۲ھ)، ابن السبکی (م: ۷۵۶ھ) اور ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ) (الاحکام ۹۰/۲، جمع الجوامع ۲۲۸/۲، روضۃ النظر: ۱۹۴/۱) وغیرہ نے امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک مستور کی روایت علی الاطلاق مقبول ہے، یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے حنفیہ نے قرونِ ثلاثہ کی روایت کو تو قبول کیا ہے؛ لیکن قرونِ ثلاثہ کے بعد کی روایت مقبول نہیں ہے۔ یہ صرف امام ابوحنیفہ نہیں فرماتے؛ بل کہ سلیم الرازی (م: ۴۷۷ھ)، ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ)، علامہ نووی (م: ۶۷۶ھ) اور حفاظ و محدثین کی ایک بڑی جماعت نے قرونِ ثلاثہ کے مستور کی روایت کے قبول کرنے کے بارے میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، شیخ عبدالفتاح ابوغدہ (م: ۱۴۱۷ھ) نے ”تعلیقات علی الرفع والتکمیل“ میں ان کے نام یکجا جمع فرمائے ہیں۔ (دیکھیے: معرفۃ أنواع علوم الحدیث: ۲۲۳، ۲۲۴، فتح المغیث: ۱۶۹، الرفع والتکمیل: ۲۳۱-۲۳۸، تقریب: ۲۷۷)

## تنبیہ:

حنفیہ کے نزدیک قرونِ ثلاثہ کے مستور و مجہول کی روایت مقبول ہے، حنفیہ نے اس قاعدہ کو مطلق رکھا چاہے وہ صحابی ہو یا تابعی، اس اعتبار سے صحابی کا مجہول ہونا لازم آتا ہے، اور بہ طور مثال: وابصہ بن معبد: سلمۃ بن المحبت اور معقل بن سنان رضی اللہ عنہم کو پیش فرمایا۔

حنفیہ کے اس کلام پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں، ان کی جہالت مضرنہیں، مناسب یہ تھا کہ اس [جہالت و مجہول] کو قرن ثانی و ثالث [غیر صحابی] کے ساتھ مقید کرتے، محققین حنفیہ نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے۔ (حاشیہ شرح ابن ملک: ۶۲۷، تنبیہ الخیر: ۵۳ ر ۳، توضیح المسانی: ۳۱۳)

ابن امیر حاج (م: ۸۷۱ھ) فرماتے ہیں: حنفیہ عام طور پر مجہول العین و مجہول الحال کی مثال بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں ”جیسے: وابصہ بن معبد“، حالاں کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول وہ ہے، جو معروف بالروایت نہ ہو، اور جس کی عدالت و فسق غیر معروف ہو، صحابہ کی عدالت تو نصوص سے ثابت ہے اور ان کی طول صحبت تو معروف و مشہور ہے، نیز فرماتے ہیں کہ وابصہ سے پانچ احادیث مروی ہے، جو شخص ایسا ہو، بھلا وہ کیسے مجہول ہو سکتا ہے؟ (التقریر والتجیر: ۲/۲۵۱)

یہاں دو باتیں قابل تنبیہ ہے:

(۱) محقق ابن امیر حاج کا ”وابصہ بن معبد“ کی تمثیل کی عدم صحت پر اس بات کو دلیل بنانا کہ ان سے پانچ احادیث مروی ہے، صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول کی تعریف وہ نہیں ہے، جو محدثین کے یہاں ہے کہ پانچ آدمیوں کے روایت کرنے سے جہالت ختم ہو جائے گی، بل کہ حنفیہ کے نزدیک مجہول وہ ہے، جو معروف الروایت نہ ہو، اور لوگوں کا اس سے اخذ حدیث معروف نہ ہو۔

(۲) تمام حنفیہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تمام صحابہ عادل ہیں، لیکن یہاں ایک اختلاف ہے تعریف صحابی کے بارے میں، محدثین اور بعض اصولیین کے نزدیک طول صحبت

شرط نہیں ہے۔

محدثین کے یہاں تعریف صحابی: صحابی وہ شخص ہیں، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بہ حالت ایمان ملاقات کی ہو اور اسلام پر ہی ان کا خاتمہ ہوا ہو۔

”من لقي النبي ﷺ“ محدثین کے نزدیک مطلقاً لقاء نبی ﷺ، صحابی ہونے کے لیے کافی ہے، چاہے طول صحبت ہو یا نہ ہو، چاہے غزوہ میں شرکت کی ہو یا نہ کی ہو۔

”مات علی الإسلام“ وہ حضرات، جنہوں نے بہ حالت ایمان آپ سے ملاقات کی تھی، مگر بعد میں ”العیاذ باللہ“ مرتد ہو گئے اور ارتداد ہی کی حالت میں مرے، وہ صحابی نہیں۔  
(الاصابة: ۱۰/۱، نزہۃ النظر: ۱۰۹)

اصل میں لفظ ”صحبت“ کا لغت میں مطلق صحبت پر اطلاق ہوتا ہے، استمرار کی قید کے بغیر، محدثین نے تعریف کی بناء اسی پر رکھی جیسے کہ تعریف صحابی سے ظاہر ہے۔

### حنفیہ کے نزدیک صحابی کی تعریف:

اصولیین نے تعریف صحابی کے بارے میں عرف کا لحاظ کیا، چنانچہ اصولیین و احناف کے نزدیک طول صحبت اور کثرت مجالست شرط ہے۔

(تدریب الراوی: ۲/۲۱۰، التقریر: ۲/۲۶۱، فتاویٰ الرحموت: ۲/۱۹۶)

قال عبدالعزيز البخاري: اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي إلى أن من صحب النبي - عليه السلام - لحظة فهو صحابي؛ لأن اللفظ مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه اسم لمن اختص بالنبي - عليه السلام - وطالت صحبته معه على طريق التبعية له والأخذ



منہ۔ (کشف الاسرار: ۲/۳۸۳)

احناف کی اس شرط کو مد نظر رکھتے ہوئے، وابصہ، سلمہ اور معتقل رضی اللہ عنہم اس تعریف کی رو سے صحابہ کی فہرست میں داخل نہیں ہوں گے، لہذا وہ صحابی شمار نہیں کیے جائیں گے؛ کیوں کہ ان کو طول صحبت و کثرت مجالست حاصل نہیں ہے؛ لہذا ”تمام کے تمام صحابہ عادل ہیں“ والے قاعدہ کے تحت یہ حضرات داخل ہی نہیں ہوں گے۔ علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) علامہ تفتازانی (م: ۷۹۱ھ) اور بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) نے یہی بات ذکر فرمائی ہے۔ (کشف الاسرار: ۲/۱۲-۷۱۳، التلویح: ۲/۱۳، نواح الرحمت: ۲/۱۸۵)

### تفاوت اصطلاح سے تفاوت احکام:

امام بیہقیؒ (م: ۴۵۸ھ) نے اپنی کتاب ”القراءة خلف الإمام“ میں اپنی سند سے ایک روایت ذکر کی ہے:

عن نافع بن محمود بن الربيع الأنصاري، قال: كنت أغدو إلى المسجد مع عبادة بن الصامت فأبطأ عبادة ذات يوم، قال: فجئنا وأبو نعيم يصلي بالناس الصبح، قال: فصففنا خلفه، فسمعت عبادة يقرأ بفاتحة الكتاب، فلما انصرف أبو نعيم قلت: يا أبا الوليد، رأيتك تقرأ مع الإمام ولا أدري تعمده أم سهوت، قال: لم أنسه ولكن تعمده، صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة، قال: فالتبست عليه القراءة، فلما انصرف قال: "هل تقرأون معي؟ قالوا: نعم، قال: لا تفعلوا إلا بأمر القرآن؛ فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها"

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: هذا إسناد صحيح ورواته ثقات. (ص: ۶۳، ق: ۱۲۱)

علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) ”إعلاء السنن“ میں فرماتے ہیں: میں کہوں گا کہ صحیح طریق من حدیث محمودیہ ہے: زہری عن محمود بن الربیع عن عبادۃ مرفوعاً: ”لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“، مذکورہ قصہ کے بغیر، اور آپ ﷺ کا فرمان: ”لا تفعلوا إلا بأمر القرآن“ کے ساتھ یہ قصہ صرف طریق نافع عن عبادۃ میں ہے، اور نافع بن محمود مجہول ہے، ”لا يعرف“۔ (إعلاء السنن: ۱۰۱/۳-۱۰۳)

حافظ ابن حجر (م: ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں: نافع بن محمود بن الربیع، ويقال: اسم جدّه ربيعة الأنصاري المدني نزّيل بيت المقدس، مستور من الثالثة. (تقریب ص/ ۵۵۸) علامہ ابن الترمکائی (م: ۷۴۴ھ) فرماتے ہیں: نافع بن محمود کا ذکر نہ امام بخاریؒ نے تاریخ میں کیا اور نہ ابن ابی حاتمؒ نے، اور نہ شیخین نے ان کی کسی حدیث کی تخریج کی، اور ابو عمرؒ فرماتے ہیں: ”مجہول“، اور طحاویؒ فرماتے ہیں: ”لا يعرف“۔ چنانچہ ان کی سند کیسے صحیح یا حسن ہوگی اور کیسے اس کے رجال ثقافت ہیں؟ (الجوہر النقی: ۱۶۵/۲)

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں: اگر یوں کہا جائے کہ یہاں جہالت سے مراد جہالت العین ہے، اور وہ دو آدمیوں کے روایت کرنے سے مرتفع ہو جاتی ہے اور وہ حزام بن حکیم اور مکحول ہیں اور اگر جہالت الوصف مراد لیا جائے تو دارقطنی کی توثیق کی وجہ سے وہ بھی ختم ہوگئی؛ اس لیے کہ دارقطنی (م: ۳۸۵ھ) اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں: ”هذا إسناد حسن و رجاله كلهم ثقات“۔ نیز ابن حبان (م: ۳۵۴ھ) نے ان کا ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے، تو میں (علامہ ظفر احمد عثمانی) کہوں گا کہ وہ مجہول العدالة ہیں، اور رہی بات دارقطنی (م: ۳۸۵ھ) کی توثیق کی، تو جہالت الحال اس سے مرتفع نہیں ہوتی، اس لیے کہ

دارقطنی (م: ۳۸۵ھ) کا مذہب ہے کہ جہالتہ الوصف دو آدمیوں کے روایت کرنے سے ہی مرتفع ہوتی ہے۔ اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔ تو جب معاملہ یہی ہے، تو دارقطنی (م: ۳۸۵ھ) کے عادل کہہ دینے سے جمہور کے نزدیک اس کی عدالت ثابت نہیں ہو جائے گی؛ اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ دو آدمیوں کے روایت کرنے کی وجہ سے انہوں نے اس کی توثیق کی ہو، رہی بات ابن حبان (م: ۳۵۴ھ) کی، اگرچہ انہوں نے نافع بن محمود کو ثقافت میں ذکر کیا ہے؛ لیکن انہوں نے اس کی حدیث کو معلول قرار دیا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ نافع بن محمود کی صرف یہی حدیث ہے اور اسی حدیث میں معروف ہے۔

(إعلاء السنن: ۴/۱۰۳)

یہ کلام حدیث کی سند کے اعتبار سے تھا۔ مجہول کی اصطلاح میں اختلاف کی وجہ سے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ باعتبار فقہ کے علماء مختلف ہیں کہ آیا مقتدی امام کے پیچھے قراءت فاتحہ کرے گا یا نہیں؟ شافعیہ فرماتے ہیں کہ مقتدی پر واجب ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ پڑھے؛ چاہے نماز سری ہو یا جہری۔ (مجموع اللئوی: ۳/۳۶۵)

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں: مقتدی جہری نماز میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھے گا۔

(القوانين الفقهية لابن جزي: ص: ۴۴، المغنی لابن قدامة: ۱/۵۶۶-۵۶۷)

حنفیہ فرماتے ہیں: مقتدی امام کے پیچھے مطلقاً قراءت نہیں کرے گا۔

(فتح القدیر: ۱/۳۲۸)

**حنفیہ اور محدثین کے نزدیک دونوں تقسیموں کے مابین فرق اور اس کا خلاصہ:**

(۱) محدثین کے نزدیک تعریف: معروف کے معنی ہے باعتبار جرح و تعدیل کے

وصف و صفت کی معرفت اور اس اعتبار سے حدیث پر حکم لگایا جاتا ہے، اور محدثین کے نزدیک قبول حدیث کے لیے راوی کا فقہ ہونا شرط نہیں ہے، چاہے خبر موافق قیاس ہو یا نہ ہو، اور حنفیہ کے نزدیک معروف کی تعریف یہ ہے کہ اس راوی سے دو سے زیادہ احادیث معروف ہو، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ جو فقہ میں معروف ہو، تو اس کی حدیث مطلقاً مقبول ہوگی؛ چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔ (۲) وہ جو فقہ میں معروف نہ ہو، اس میں حنفیہ مختلف ہیں: بعض کہتے ہیں کہ اگر موافق قیاس ہو، تو مقبول ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مطلقاً مقبول ہے؛ چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔

(۲) راوی مبہم کی حدیث محدثین کے نزدیک مردود ہے، اس کی ذات و حال کے مجہول ہونے کی وجہ سے، اور حنفیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ قرون ثلاثہ میں ہو۔

(۳) محدثین کے نزدیک مجہول کی دو قسمیں ہیں: (۱) مجہول العین، وہ قلیل الحدیث راوی ہے، جس سے نام لے کر صرف ایک ہی راوی نے روایت کیا ہو۔ (۲) مجہول الحال: اس کو مستور بھی کہتے ہیں۔ وہ قلیل الحدیث راوی ہے، جس سے نام لے کر ایک سے زیادہ نے روایت کیا ہو؛ مگر کسی امام نے اس کی توثیق نہ کی ہو۔

حنفیہ کے نزدیک مجہول: وہ راوی ہے جو معروف بالروایت نہ ہو، خواہ اس سے روایت کرنے والا ایک ہو، یا زیادہ ہو۔ اور مستور: وہ ہے جو ظاہراً عادل ہو اور باطناً اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا ایک سے زیادہ۔

(۴) محدثین کے نزدیک مجہول العین و الحال کی روایت مردود ہے، اور حنفیہ کے

نزدیک حدیث مجہول جب مشہور ہو، سلف نے اس کو قبول کیا ہو، یا سب نے سکوت اختیار کیا ہو، تو مقبول ہے، یا اس میں اختلاف ہو اور موافق قیاس ہو، تو بھی مقبول ہے اور اگر مخالف قیاس ہو، تو مردود ہے۔ اسی طرح سلف نے اس کو مردود قرار دیا ہو تو بھی مردود ہے اور اگر راوی مبہم کی حدیث مشہور نہ ہو؛ لیکن موافق قیاس ہو، تو مقبول ہے ورنہ مردود۔

(۵) محدثین کے نزدیک حدیث مستور مردود ہے، اور حنفیہ کے نزدیک حدیث مستور مقبول ہے، اگر قرونِ ثلاثہ میں ہو اور بعض کہتے ہیں: مطلقاً مقبول ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مجہول و مستور ایک ہے، نیز مجہول کا استعمال اہل قرونِ ثلاثہ کے لیے کرتے ہیں، اور مستور کا استعمال اہل قرونِ ثلاثہ کے بعد والوں کے لیے کرتے ہیں۔

(۶) محدثین کے نزدیک مدارِ جہالت تعدادِ روایات ہے اور حنفیہ کے نزدیک مدارِ جہالت کثرتِ روایت و قلتِ روایت ہے۔

(۷) محدثین کے نزدیک صحابی کی تعریف یہ ہے کہ جس نے آپ ﷺ سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو اور اسلام پر ہی ان کا خاتمہ ہوا ہو اور۔ حنفیہ کے نزدیک بطریقِ تتبع و أخذ حدیثِ طولِ صحبتِ ضروری ہے۔ اس تعریف کے مابین اختلاف کی وجہ سے احکام اس پر مرتب ہوتے ہیں، محدثین کے نزدیک صرف صحبتِ نبی ﷺ کافی ہے، جب کہ حنفیہ صرف صحبتِ نبی کو تسلیم نہیں کرتے، اس طرح جس کو صحبتِ نبی ﷺ نصیب ہو، چاہے کچھ ہی دیر کے لیے ہو، محدثین اس کو مجہول قرار نہیں دیتے، جب کہ حنفیہ اس کو مجہول قرار دیتے ہیں۔

(۸) جب راوی فقہیہ اور غیر فقہیہ کی احادیث میں تعارض ہو، تو محدثین و حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی فقہیہ کی روایت غیر فقہیہ کی روایت پر مقدم ہوگی، اس لیے کہ راوی

فقیہ ضبط و حفظ میں زیادہ کامل ہے، لہذا اس کی روایت مقدم ہوگی۔

(۹) مجہول سے متعلق جو گفتگو گزر چکی، اس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ حنفیہ کسی بھی راوی کی حدیث کو قبول کرنے کے لیے تائید سلف کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، نیز انقطاع باطن کی اقسام سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ جب کسی حدیث کے بارے میں صحابہ مختلف ہوں اور صحابہ نے اس حدیث سے احتجاج نہ کیا ہو، تو یہ اس کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

### [مبحث سابع]

#### مجہول اور ضعیف راویوں سے روایت:

شاید آپ یہ خلش محسوس کریں کہ امام اعظم نے جن سے روایات لی ہیں، ان میں کچھ مجہول ہیں اور کچھ ایسے ہیں، جن کی بعد میں آنے والے محدثین نے تضعیف کی ہے، اسے بنیاد بنا کر کہنے والوں نے مختلف باتیں بنائی ہیں۔

اصل یہ ہے کہ راویوں کی تضعیف و توثیق ایک اجتہادی چیز ہے، ایک شخص ایک کی رائے میں ضعیف ہے اور وہی دوسرے کے خیال میں ثقہ ہے، جب تضعیف و توثیق منصوص نہیں، بلکہ اجتہادی ہے، تو اس میں اختلاف رائے کی گنجائش ہے، اور جب امام اعظم کے متعلق محدثین نے تصریح کی ہے کہ آپ فن جرح و تعدیل کے امام ہیں، تو یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ امام اعظم کا علم حدیث میں پایہ اس لیے کم ہے کہ ان کی روایت کردہ حدیثوں میں کچھ راوی ضعیف بھی ہیں، رجال کا سارا دفتر موجود ہے، اسے کھنگالنے اور دیکھ لیجیے کہ راویوں کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کیسے کیسے مختلف خیال رکھتے ہیں، حافظ محمد بن ابراہیم الوزیر فرماتے ہیں:

امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ روایت مجہول قابل پذیرائی ہے اور یہ صرف امام اعظم کا نہیں بلکہ اور بھی بہت سے اکابر کا یہی مسلک ہے۔ (الروض الباسم: ۱/۱۵۸)

ابن السبکی نے ”جمع الجوامع“ میں لکھا ہے کہ مستور کی روایت امام ابوحنیفہ کے نزدیک قابل قبول ہے اور دوسرے محدثین کا خیال اس کے برعکس ہے۔ (توضیح الافکار: ۲/۱۷۸)

صاحب ”فوائد الحرموت“ فرماتے ہیں کہ مستور کی روایت جمہور کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے؛ لیکن امام ابوحنیفہ نے غیر ظاہر روایت میں اس کو قبول کیا ہے، یہی ابن حبان (م: ۳۵۴ھ) کا مختار مذہب ہے۔ (حوالہ سابق)

### عصر وزمان کا اختلاف:

اگرچہ ہماری رائے میں یہ مسئلہ اختلاف عصر وزمان سے تعلق رکھتا ہے، جن کے زمانہ میں معاشرے میں عدالت غالب ہے، وہ مستور کی روایت کو قبول کرتے ہیں، حافظ محمد بن ابراہیم الوزیری نے امام اعظمؒ کے دور کے بارے میں لکھا ہے:

ولا شك أن الغالب على حملة العلم النبوي في ذلك الزمان العدالة.

اسی لیے موصوف نے ”العواصم، الروض الباسم“ اور ”تنقيح الأفكار“ میں اور امیر محمد بن اسماعیل میمانی نے ”توضيح الأفكار“ میں اسے پوری وضاحت اور دلائل سے ثابت کیا ہے، مگر اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ اس مسئلہ کی اساس یہ ہے کہ اسلامی معاشرے میں عدل اصل ہے یا فسق؟

حافظ ابن تیمیہؒ (م: ۶۶۱ھ) نے عدالت کو بھی اختلاف عصر وزمان کا مسئلہ قرار دیا ہے، جیسا کہ الجزائری نے ان سے نقل کیا ہے، ان کا پہلا فقرہ یہ ہے:

العدل في كل زمان ومكان وقوم بحسبه. (الملخص الفقهي: ۲/۲۴۸-۲۵۱، الاختبارات

الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبلعي، ص: ۳۵۷)

اتنی بات متفق علیہ ہے کہ راوی کے لیے عدالت شرط ہے اور کفر مانع روایت ہے، کلام صرف اس میں ہے کہ جن کی عدالت کا علم نہ ہو، اس میں فیصلہ کن بات یہی ہے کہ اگر راوی اس دور سے تعلق رکھتا ہو، جس میں عدالت غالب ہو، تو اس کی روایت قابل اعتماد ہوگی، فخر الاسلام علامہ بزدوی (م: ۱۲۸۲ھ) لکھتے ہیں:

لأن العدالة أصل في ذلك الزمان. (أصول بزدوی)

امام اعظم کا زمانہ عدالت کا زمانہ ہے، حافظ محمد بن ابراہیم الوزیر فرماتے ہیں: یہ ایک بے غبار حقیقت ہے کہ امام اعظم میں راویوں پر عدالت غالب تھی اور اس کی شہادت جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے ملتی ہے: خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم. (تفصیل کے لیے دیکھیے: الروض الباسم: ۱۶۳، امام اعظم اور علم الحدیث: ۲۸۵-۲۸۰)



# پانچواں باب اقوال صحابہ کی حجیت

## [مبحث اول]

## فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت:

جن مسائل میں احادیث مرفوعہ موجود نہ ہوں، کہا جاسکتا ہے کہ ان میں حنفیہ کے یہاں صحابہ کے فتاویٰ کی حیثیت قول آخر کی ہے اور عام طور پر وہ اس سے تجاوز نہیں کرتے، حنفیہ اور حنابلہ کے علاوہ شاید ہی کسی دبستان فقہ میں صحابہ کو اس درجہ اہمیت دی گئی ہو، چناں چہ:

امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، اگر کتاب اللہ میں [حکم] نہ پاؤں، تو سنت رسول کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، اور اگر سنت رسول میں [حکم] نہ پاؤں، تو صحابی کے قول پر عمل کرتا ہوں، صحابہ کے علاوہ کسی اور قول کو ترجیح نہیں دیتا، ہاں جب معاملہ ابراہیم نخعی (م: ۹۶ھ)، شعبی (م: ۱۰۰ھ)، ابن سیرین (م: ۱۱۰ھ)، حسن (م: ۱۱۰ھ)، عطاء (م: ۱۰۳ھ) اور ابن المسیب (م: ۹۴ھ) کا ہو، تو دوسروں کے اجتہاد کے مانند میں بھی اجتہاد کرتا ہوں۔ (تاریخ بغداد: ۳/۳۶۸، الانقاء: ۲۶۶-۲۶۲، مناقب ابی حنیفہ: ۳۲)

یہ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) صحابی کے قول پر عمل کرتے ہیں اور اس کو واجب الاتباع سمجھتے ہیں، اور جب اجتہاد کرتے ہیں، تو اگر صحابہ کی آراء ہوں، تو ان سے تجاوز نہیں کرتے اور دوسروں کے قول کو ترجیح نہیں دیتے، اور جب صحابی کی کوئی رائے نہ ہو، تو تابعی کی رائے یا تابعی کی تقلید نہیں کرتے؛ بل کہ صحابی کی تقلید کرتے ہیں۔ (ابوحنیفہ لابن زہرہ: ۲۶۷)

چنانچہ اس سلسلے میں حنفیہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی ایسا مسئلہ ہو، جس میں قیاس کو دخل نہ ہو اور اس سلسلے میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف

منقول نہ ہو، تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے۔

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة في ما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه.

(اصول برخی: ۱۰۱/۲-۱۱۰ تا تقریر و التعمیر: ۳/۳۱۱)

ہمارے متقدمین و متاخرین اصحاب کے درمیان اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ ایک صحابی کا قول بھی ان مسائل میں حجت ہے، جن کا حکم جاننے میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔

قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں: احناف کے نزدیک یہ اصل ہے کہ قول صحابی، قیاس پر مقدم ہوتا ہے، جب کہ صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو؛ کیوں کہ ایسی صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ من طریق القیاس ہے اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے اس کو اٹکل اور تخمین سے کہا ہے، ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی کہی ہے۔ (تہسیس النظر: ۵۰، التوضیح: ۱۷۲)

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں: صحابہ مجتہد کا قول ہمارے نزدیک ان مسائل میں حجت ہے، جن میں کوئی نص نہ ہو، قول صحابی کے ہوتے ہوئے قیاس متروک ہوگا، جب قول صحابی شائع و ذائع ہے اور سب نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے، تو اس کی تقلید واجب الاتباع ہے، ہاں جب صحابہ میں اختلاف ہو، تو اس وقت اس پر عمل اجماعاً واجب نہیں؛ اس لیے کہ یہ اختلاف، مجتہدین کے اختلاف کے درجہ میں ہے، ان کے بعد والوں کے لیے جائز ہے کہ جس پر چاہے عمل کرے، نیز جب صحابہ کا اختلاف ہو، تو اس رائے پر عمل کرنا واجب ہے، جس پر شیخین کا اتفاق ہو، اور جب ان کے اختلاف کا علم نہ ہو، تو یہ ہمارے نزدیک حجت ہے؛ اس لیے کہ یہ احتمال ہے کہ انہوں نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اور اگر یہ بات تسلیم بھی

کر لی جائے کہ یہ مسموع من النبی ﷺ نہیں، بل کہ خود ان کی رائے ہے، تو بھی صحابی کی رائے دوسروں کی رائے کے مقابلہ میں اقویٰ ہے۔ (تواعد فی علوم الحدیث: ۱۲۹، ظفر الامانی: ۳۳۱)

### خلاصہ کلام یہ ہے کہ اقوال صحابہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایسے اقوال جن میں اجتہاد و رائے کو کوئی دخل نہ ہو۔ اس سلسلے میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو، تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے۔  
حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک یہ حدیث نبوی ہی کے حکم میں ہے، کیوں کہ ظن غالب یہی ہے کہ صحابہ کے یہ اقوال حضور ﷺ کی احادیث پر مبنی ہوں گے، شوافع کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے۔

حضرت انسؓ کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے قول کے مطابق نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے۔

حضرت عائشہؓ کے قول کے مطابق حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے۔  
حضرت علیؓ کے قول کے مطابق مہر کی کم سے کم مدت دس درہم حنفیہ نے مقرر کی ہے؛ کیوں کہ مقدار اور مدت کی تعیین میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں۔

(۲) ایسے اقوال جن میں اجتہاد و رائے کی گنجائش ہو۔

اگر ایسے اقوال کتاب و سنت کی کسی نص سے متعارض ہوں، تو حجت نہیں، اگر صحابہ میں اس مسئلہ پر اختلاف رہا ہو، تب بھی حجت نہیں، اگر نص سے متعارض بھی نہ ہو اور کسی اور صحابی

سے اس کے خلاف منقول نہ ہو یا اس مسئلہ میں کسی اور صحابی کی واضح رائے ہی مروی نہ ہو، تو یہ اقوال بھی حنفیہ کے نزدیک حجت ہوں گے۔

(اصول سرخسی: ۱۱۰/۲، التقریر والتخیر: ۳۱۰-۳۱۱)

امام نسفی (م: ۷۱۰ھ) فرماتے ہیں: علیٰ هذا أدر كننا مشائخنا.

(كشف الاسرار: ۱/۱۷۴)

یہی مالکیہ اور امام احمد کا ایک قول ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے۔

(التقریر والتخیر: ۳۱۰/۲)

قاضی ابوزید الدبوسیؒ اور امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ: صحابی کا قول اس صورت میں حجت نہیں، بل کہ قیاس پر عمل کیا جائے گا، اور یہی امام شافعی کی جدید رائے ہے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/۳۵۷)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانیؒ فرماتے ہیں کہ: میری رائے کے مطابق اجتہادات امام شافعی اس قول کی تائید نہیں کرتے۔ امام سرخسیؒ نے تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے اور نظریہ اولیٰ پر واضح بات فرمائی ہے، اور نظریہ ثانیہ پر امام کرخی نے دلائل و براہین سے بحث و وضاحت فرمائی ہے۔ امام سرخسی نے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے قول صحابی کی قبولیت کے بارے میں اس صورت میں بھی آراء نقل فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

قیاس کا تقاضہ تھا کہ خون زخم پر ظاہر ہوا اور اپنی جگہ سے نہ ہبے، تب بھی وضو ٹوٹ جائے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے قول کی بنا پر ہم نے اس صورت کو ناقض وضوء نہیں قرار دیا۔

اگر کسی شخص کی ایک شب و روز یا اس سے کم نمازیں بے ہوشی کی حالت میں گزر جائے

تو از روئے قیاس قضاء واجب نہ ہونی چاہیے؛ لیکن حضرت عمار بن یاسرؓ کے قول کی بنا پر قضاء واجب قرار دی گئی۔

از روئے قیاس مرض الموت میں مبتلا شخص کا اپنے وارث کے حق میں اقرار معتبر ہونا چاہیے؛ لیکن حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے قول کی بنیاد پر اس کو غیر معتبر قرار دیا گیا۔ کوئی شخص اس طرح خرید و فروخت کا معاملہ طے کرے کہ اگر میں تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر پایا، تو ہمارے درمیان بیع نہیں۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ معاملہ فاسد ہو؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر اس معاملہ کو درست قرار دیا ہے۔

اگر ”اجیر مشترک“ کے پاس سے سامان کسی ایسے سبب سے ضائع ہو گیا، جس سے بچنا ممکن تھا، تو قیاس یہ ہے کہ اجیر پر اس کا ضمان نہ ہو؛ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے حضرت علیؓ کے قول کی بناء پر اس کو ضامن قرار دیا۔

امام محمدؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت جابرؓ کے قول کی بناء پر حاملہ عورت کو ایک سے زیادہ طلاق دینے کو خلاف سنت قرار دیا۔ (ملخص از: اصول سرخی: ۶/۲-۱۰۵) یہ متعدد مثالیں اقوال صحابہ کے اخذ پر، اور نقل کو عقل پر ترجیح پر اور قیاس کے ترک پر دلالت کرتی ہے۔

(۳) اگر امام اعظم نے کسی مسئلے میں قول صحابی پر عمل نہیں کیا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے، یا اس میں صحابہ کی آراء ہیں، جن پر امام صاحب مطلع ہوئے، تو اس وقت امام اعظم ترجیح کی صورت اختیار فرماتے ہیں۔

(۴) اگر صحابہ کے کسی مسئلے میں متعدد اقوال ہیں، تو امام صاحب کا اسلوب یہ ہے کہ

ایسے قول کو اختیار فرماتے ہیں، جو کتاب اللہ کی دلالت کے زیادہ قریب ہو، یا منہج شرع اور اس کی طبیعت کے موافق ہو۔

فقہ حنفی کے در اسے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام صاحب کبھی کبھی خبر واحد کی تخصیص بھی آثار صحابہ سے جائز قرار دیتے ہیں، جیسے حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے: لیس علی المسلم في عبده ولا فرسه صدقة. اور عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے: إن عدم وجوب زكاة في الفرس يختص في فرس الجهاد. (المحیط: ۳۹۸/۴) امام ابو حنیفہؒ نے فرس میں زکات واجب قرار دیا، لیکن اس فرس میں نہیں، جو جہاد میں استعمال کے لیے ہوں۔

اسی طرح عبد اللہ بن عباس سے مرتدین اسلام کے بارے میں مروی ہے: من بدل دينه فأقتلوه. اور وہ بہ ذات خود فرماتے ہیں کہ عورت اگر مرتد ہو جائے، تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس بناء پر احناف نے ارتداد کی بناء پر عورت کو قتل سے مستثنیٰ کیا ہے۔

اسی طرح ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة. لیکن عبد اللہ بن مسعود، ابن عباس، ابن عمر اور ابو الدرداء سے مروی ہے: ركعتان بعد ما أقيمت الصلاة الفجر. امام صاحب نے اس پر عمل فرمایا۔ (معايير الحنفية: ۳۹-۴۰)

### امام شافعی کا نقطہ نظر:

(۱) امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ ابتداءً آثار صحابہ کو حجت مانتے تھے، لیکن بعد میں آپ کی رائے بدل گئی تھی اور آپ اس کو حجت تسلیم نہ کرتے تھے، امام نوویؒ (م: ۶۷۶ھ) نے امام شافعیؒ کے نقطہ نظر کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے، فرماتے ہیں:

إذا قال الصحابي قولاً ولم يخالفه غيره ولم ينتشر فليس هو إجماعاً، وهل هو حجة؟ فيه قولان للشافعي، الصحيح الجديد أنه ليس بحجة والقديم أنه حجة فإن قلنا: هو حجة، قدم على القياس، أما إذا اختلف الصحابة فإن قلنا بالجديد لم يجز تقليد واحد من الفريقين بل يطلب الدليل، وإن قلنا بالقديم فهما دليلان تعارضان أحدهما على الآخر بكثرة العدد. (شرح مذهب: ۱۲۵/۱)

جب صحابی کی کوئی رائے ہو، دوسرے صحابہ سے اختلاف منقول نہ ہو اور صحابی کا وہ قول مشہور نہ ہو، تو یہ اجماع نہیں، لیکن کیا وہ حجت بھی ہے؟ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ سے دورائیں منقول ہیں، صحیح اور جدید قول یہ ہے کہ حجت بھی نہیں، قول قدیم کے مطابق حجت ہے، پس اگر ہم صحابہ کے ایسے اقوال کو حجت مان لیں تو وہ قیاس پر مقدم ہوں گے، اگر صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہو تو قول جدید کے مطابق کسی کی تقلید جائز نہ ہوگی؛ بلکہ دلیل پر فیصلہ کیا جائے گا اور قول قدیم کے مطابق دونوں اقوال متعارض دلیل سمجھے جائیں گے اور ایک کو دوسرے پر اس بنیاد پر ترجیح دی جائے گی کہ صحابہ کی زیادہ تعداد کس رائے کی حامی ہے؟

مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمائی فرماتے ہیں کہ یہ بات جو امام نوویؒ نے کہی ہے اور عام طور پر جو علماء اصول کے درمیان معروف ہے، محل نظر ہے اور خود حضرت الامام کی تحریروں سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی ہے، امام شافعیؒ الرسالہ میں تحریر فرماتے ہیں:

قلت إلى اتباع قول واحد إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه



هذا يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه  
غيره من هذا. (الرساله: ۸۲)

میں کہتا ہوں کہ ایک صحابی کے قول کی بھی اتباع کی جائے گی بشرطیکہ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور اس کے ہم درجہ حکم کا ماخذ یا قیاس نہ پایا جائے؛ لیکن ایسا کم ہوتا ہے کہ کسی صحابی سے ایسی رائے منقول ہو کہ دوسرے صحابی نے اس سے اختلاف نہ کیا ہو۔

امام شافعیؒ کی ”کتاب الام“ جس کو ان کے قول جدید کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے، اس میں ایسے بہت سے ایسے احکام موجود ہیں، جن میں امام شافعیؒ نے محض آثارِ صحابہ سے استدلال کیا ہے، مثلاً حضرت الامام کے نزدیک ”یمین لغو“ کا مصداق وہ قسمیہ کلمات ہیں جو بے ساختہ زبان پر آجائیں اور اس کے لئے دلیل محض حضرت عائشہؓ کا فتویٰ ہے:

أما الذي نذهب إليه فهو ما قالت عائشة. (الام: ۷/۲۳۲)

بڑھاپے کی وجہ سے جو شخص روزہ نہ رکھ سکے، امام شافعیؒ اس پر فدیہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور اس پر حضرت انسؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ (الام: ۷/۲۳۵)

اس لئے امام شافعیؒ کی طرف آثارِ صحابہ کو حجت نہ ماننے کی نسبت صحیح نظر نہیں آتی، اصل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کسی حدیث نبوی یعنی حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں آثارِ صحابہ کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھتے :

إن كان يروى عن رسول الله حديث يخالفه لم ألتفت إلى ما خالفه  
وحديث رسول الله أولى أن يؤخذ به. (الام: ۷/۱۹۱، باب اختلاف مالك والشافعي)

دوسری طرف صورتِ حال یہ تھی کہ امام شافعیؒ کو جن دو جماعتِ فقہاء حنفیہ اور مالکیہ

سے سابقہ پیش آیا، وہ دونوں ہی بعض حالات میں آثارِ صحابہ کو خبر واحد پر ترجیح دے دیا کرتے تھے، امام شافعیؒ کو اس طریقہ ترجیح سے سخت اختلاف ہے اور انہوں نے اپنے مزاج کے مطابق اس پر شدید نقد کیا ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ پانچ وسق سے کم مقدار غلہ میں عشر واجب نہیں ہے، احناف اس پر عامل نہیں ہیں اور کتاب و سنت کے عموم کے ساتھ ساتھ بعض صحابہ کے آثار سے بھی اس پر استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ نے اس پر نقد کیا ہے۔

(الام: ۷/۹۴-۹۵)

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، حنفیہ حضرت ابن عمر کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ بلی کے جھوٹے سے وضوء مکروہ لیکن درست ہے، امام صاحبؒ نے اس کو حدیث کی مخالفت قرار دیا ہے۔ (الام: ۷/۱۹۲)

اسی طرح کی تنقیدیں آپ نے مالکیہ پر بھی کی ہیں، بلکہ مالکیہ کے یہاں چوں کہ آثارِ صحابہ سے استدلال زیادہ ہے، اس لئے ان پر آپ کی تنقید کالب و لہجہ بھی ذرا تیکھا ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: الام: ۷/۲۴۷)

اس لئے عاجز کا خیال ہے کہ آثارِ صحابہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حجت ہیں؛ البتہ یہ کسی بھی صورت میں خبر واحد پر ترجیح اور اولیت کی حقدار نہیں۔ واللہ اعلم

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اگر صحابی کی یہ رائے اس کے عہد میں مشہور ہوگئی ہو،

تب وہ حجت ہوگی ورنہ نہیں، امام غزالیؒ (م: ۵۰۵ھ)، علامہ آدمیؒ (م: ۶۳۱ھ) اور امام رازیؒ (م: ۶۰۵ھ) وغیرہ نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ (نہایہ السؤل: ۳۶۷)

مالکیہ و حنابلہ کی رائے:

(۳) فقہاء حنابلہ سے اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں، قول رائج یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت ہے اور اس کی تقلید واجب ہے، چنانچہ علامہ نجم الدین طونی حنبلی (م: ۷۱۶ھ) فرماتے ہیں:

الثاني: قول صحابي لم يظهر له مخالف حجة يقدم على القياس ويخص به العام، وهو قول مالك وبعض الحنفية خلافا لأبي الخطاب وجديد الشافعي وعمامة المتكلمين. (شرح مختصر الروضة: ۵۸۱/۳، نیز دیکھئے: الواضح في اصول الفقه لابن عقيل حنبلي: ۸۳/۲)

طونی کی صراحت سے معلوم ہوا کہ یہی حضرات مالکیہ کی بھی رائے ہے، چنانچہ اکثر اہل علم نے مالکیہ سے نقل کیا ہے کہ صحابہ کے اقوال قیاس پر مقدم ہیں، یہی رائے ابو بکر جصاص رازی (م: ۷۰۰ھ) اور ابوسعید بردعی وغیرہ کی ہے۔ (الاحکام للامدی: ۱۰۲/۴)

رازی نے بواسطہ کرخی (م: ۳۴۰ھ) نقل کیا ہے کہ میں امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) کو بعض مسائل کے بارے میں دیکھتا ہوں کہ کہتے ہیں: قیاس تو یہ ہے؛ لیکن میں نے اس کو قول صحابی کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے: القیاس کذا إلا أني تركته للأثر، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة. (اصول السرخسی: ۱۰۵/۲)

### آثار صحابہ سے حدیث کی تخصیص:

اسی سے ایک دوسرا مسئلہ یہ متعلق ہے کہ اگر کوئی حدیث عام ہو تو کیا صحابی کے قول و فعل سے اس میں تخصیص ہو سکتی ہے، یعنی بعض افراد کا اس حکم سے استثناء کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں: ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ چون کہ قول صحابی بھی حجت و دلیل ہے، اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کے عمومی حکم میں تخصیص کی جاسکتی ہے، دوسری

رائے اس کے برخلاف ہے۔ (الواضح فی اصول الفقہ: ۳۵۸/۲)

دوسرا قول امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے اور پہلا احناف اور حنابلہ کا ہے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی: ۳۵۸/۲)

امام مالکؒ کے طریقہ اجتہاد سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ قول صحابی کی بناء پر حدیث کے عمومی مفہوم میں تخصیص کو درست سمجھتے تھے، یہ ایک بنیادی اور اہم مسئلہ ہے اور اس سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے کم علم لوگوں کو ائمہ مجتہدین کے بارے میں غلط فہمی ہوتی ہے۔

# چھٹا باب متعلق بالقبول

## [مبحث اول]

## تلقی بالقبول: اہمیت اور مثال سے وضاحت:

حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلے میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اصول ہے، حدیث کا صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان درجہ قبول حاصل کر لینا، بجائے خود اس کے معتبر و مقبول ہونے کی دلیل ہے، اسی کو اہل علم نے ”تلقی بالقبول“ سے تعبیر کیا ہے، ”تلقی بالقبول“ کی وجہ سے بعض روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ہونے کے باوجود اہل علم کے یہاں درجہ قبولیت حاصل کر لیتی ہیں اور اگر صحیح یا حسن ہیں، تو ان کے استناد و اعتبار میں اضافہ ہو جاتا ہے، بل کہ بعض محققین کے نزدیک تو وہ تواتر کے درجہ میں آ جاتی ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ”طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان“ والی روایت منقول ہے، ابوبکر جصاص رازی اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وان کان وروده من طریق الاحاد فصار فی حیز التواتر؛ لأننا ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الاحاد فهو عندنا فی معنی التواتر۔ (أحكام القرآن للجصاص: ۸۳/۲)

اگرچہ یہ خبر واحد کے طریقے پر وارد ہوئی ہے؛ لیکن تواتر کے درجہ میں ہے؛ اس لیے کہ جس خبر واحد کو لوگ قبول کر لیں، وہ ہمارے نزدیک تواتر کے حکم میں ہو جاتی ہے، علامہ سرخسی (م: ۵۰ھ) فرماتے ہیں، اور یہی علامہ بزدوی کا قول ہے: وما خالف القیاس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به۔ وہ حدیث جو مخالف قیاس ہے، اگر اس کو تلقی بالقبول حاصل ہو، تو وہ معمول بہ ہوگی۔ (اصول سرخسی: ۳۲۱/۱)

ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علماء کا اس عمل

پر اتفاق، اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ (فتح القدیر: ۴۹/۳)

علامہ ظفر احمد عثمانی (م: ۱۳۹۴ھ) فرماتے ہیں کہ ضعیف روایت کو جب لوگ قبول کر لیں، تو اس پر صحیح قول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں ”بل الحديث اذا تلقته الأمة بالقبول فهو عندنا في معنى التواتر“

(قواعد في علوم الحديث: ۶۲)

بلکہ حدیث کو جب امت میں قبول عام حاصل ہو جائے، تو ہمارے نزدیک وہ تواتر کے معنی میں ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری (م: ۱۳۵۲ھ) نے ”فیض الباری“ اور ”العرف الشذی“ میں بہت سی جگہوں میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ علامہ یمانی نے چند مثالیں اور نظائر پیش کی ہیں، کہ حدیث تعلق بالقبول سے درجہ قبولیت و اعتبار تک پہنچ جاتی ہے (۱) لازکاة فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ (۲) الماء لا ینجسہ شیء إلا ما غلب علی ریحہ أو طعمہ أو لونه۔ (۳) من ذرعه قیء - وهو صائم - فلیس علیہ القضاء، وإن استقاء فلیقض۔ (۴) عن یعلی بن مرة: أنہم کانوا مع النبی - صلی اللہ علیہ وسلم - فی سفر فانتہوا الی مضیق، فحضرت الصلاة، فمطر السماء من فوقہم والبلة من أسفل منہم، فأذن رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - وهو علی راحلته وأقام، وتقدم علی راحلته فصلی بہم یؤمی إیماءً ویجعل السجود أخفض من الركوع۔ (۵) عن سراقۃ بن مالک - رضی اللہ عنہ - قال: حضرت رسول اللہ - صلی اللہ علیہ وسلم - یقید الابل من ابنہ ولا یقید الابن من أبیہ۔ (۶) القتال لا یرث۔ (۷) لا وصیۃ لوارث۔

تعلق بالقبول کی وجہ سے حدیث کو درجہ قبولیت و اعتبار حاصل ہو جاتا ہے؛ احناف

و مالکیہ نے اس اصل سے کافی فائدہ اٹھایا، اور تعامل اہل مدینہ، امام مالک کے نزدیک کافی اہم اصول ہے وہ درحقیقت اسی اصل سے مأخوذ ہے۔ (معايير الحنفية: ۵۱)

## [مبحث ثانی]

**ضعیف حدیث بھی قیاس پر مقدم ہے:**

احناف کے نزدیک، اس جگہ حدیث ضعیف سے مراد حسن لغیرہ ہے۔

(تواعد فی علوم الحدیث، ص: ۱۰۸)

متأخرین کی اصطلاحی حدیث ضعیف مراد نہیں ہے، جن کے نزدیک حدیث تین قسموں پر مشتمل ہے: صحیح، حسن اور ضعیف۔ متقدمین حدیث کی اس ثلاثی تقسیم سے آشنا نہیں تھے، ان کے یہاں حدیث کی تقسیم ثنائی تھی، یعنی حدیث کی دو ہی قسمیں بتاتے تھے: صحیح اور ضعیف، چنانچہ امام احمد کے زمانہ تک حدیث دو ہی قسموں میں منحصر تھی، ان کے درمیان ”حسن“ کا کوئی درجہ نہ تھا؛ لیکن بعد کے محدثین نے ان دونوں کے درمیان ”حسن“ کی صورت نکالی۔

حافظ ابن القیم (م: ۵۱۷ھ) فرماتے ہیں: چوتھی اصل مرسل اور حدیث ضعیف سے استدلال ہے، جب کہ اس باب میں اس سے قوی روایت نہ ہو۔ ایسی حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔ ان [احناف] کے نزدیک ضعیف سے باطل و منکر حدیث مراد نہیں ہے اور نہ ایسی روایت مراد ہے، جس کے راویوں میں کوئی متہم ہو، بل کہ حدیث ضعیف ان کے یہاں صحیح کی قسم ہے، قسم نہیں، کیوں کہ ان کے یہاں حدیث کی ثلاثی نہیں بلکہ ثنائی تقسیم رائج تھی، یعنی صحیح اور ضعیف، اور ضعیف کے مختلف مراتب تھے۔ پس جس باب میں نہ کوئی قوی



اثر ہو، اور نہ کسی صحابی کا قول ہو، نہ کوئی اجماع اس [ضعیف روایت] کے خلاف ہو، تو اس پر عمل کرنا ان [احناف] کے نزدیک قیاس پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ ائمہ میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے، جو مجموعی طور پر اس اصل کے موافق نہ ہو، اس لیے ہر ایک امام نے حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم رکھا ہے۔ (اعلام الموقعین: ۱/۳۱، قواعد فی علوم الحدیث: ۹۹)

علامہ ابن حمدان صدیقی نے امام احمد کے اس ارشاد پر کہ ”حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ اس موضوع پر کوئی صحیح حدیث نہ ہو“ یہ نوٹ لکھا ہے کہ: حدیث ضعیف کے بارے میں امام احمد سے جو منقول ہے، اس میں ضعیف سے، وہ ضعیف روایت مراد ہے، جو صحیح کے مقابلہ میں ہے۔ یہ خود امام احمد اور متقدمین کا عرف ہے، کہ ان کے یہاں حدیث کی دو ہی قسمیں صحیح اور ضعیف ہیں اور یہ ضعیف حسن کو بھی شامل ہے اور متاخرین کی اصطلاحی ضعیف، تو وہ امام احمد کے قول میں ہرگز مراد نہیں ہے۔ (شرح الاذکار: ۸۶-۸۷)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حدیث ضعیف [جو قیاس پر مقدم ہے] سے مراد، وہ روایت ہے، جس کو متاخرین حسن لغیرہ کہتے ہیں کہ فی ذاتہ ضعیف ہے؛ لیکن تعدد طرق کی بناء پر وہ حسن لغیرہ ہو جاتی ہے۔ (قواعد: ۱۰۸)

علامہ ابن حزم (م: ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں: جميع الحنفية مجمعون على أن ضعیف الحديث عنده أولى من الرأي. (قواعد: ۹۶)

علامہ ابن القیم (م: ۷۵۱ھ) رقم طراز ہیں: وأصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعیف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك مبني مذهبه. (اعلام الموقعین: ۷۷/۱)

مشہور محدث ملا علی قاریؒ (م: ۱۰۱۴ھ) فرماتے ہیں: إن مذهبهم تقديم الحديث الضعيف على القياس المجرد الذي يحتمل التزييف. (مرقاۃ: ۳/۱)

اس باب میں حنفی نقطہ نظر کے بیان اور اس کی توضیح و تشریح میں بالعموم ناقلین نے غلطی کی ہے، انہوں نے حدیث ضعیف سے مطلق ضعیف مراد لیا ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ حنفی کی مستدل ضعیف روایتوں کے بارے میں عام تاثر یہ پایا جاتا ہے کہ وہ حدیث بالکل ضعیف ہیں، جب کہ معاملہ اس کے برعکس ہے، اس پر حدیث قہقہہ شاہد ہے۔ علماء احناف کے مطابق وہ روایت متعدد طرق کی وجہ سے مقبول ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اعلاء السنن: ۱/۱۷۱)

**مثال: حدیث قہقہہ سے وضو کے ٹوٹنے پر استدلال:**

مسئلہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں اگر قہقہہ مار کر ہنسا جائے، تو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس باب میں احادیث مسندہ و مرسلہ دونوں وارد ہیں؛ لیکن ان میں کوئی روایت بھی محدثانہ نقطہ نظر سے اصطلاحی قوت کے معیار پر پوری نہیں اترتی ہے۔

عقل کا تقاضہ بھی ہے اور قیاس بھی چاہتا ہے کہ قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹے، لیکن امام ابو حنیفہ نے قہقہہ کو وضو کے لیے ناقض قرار دیا ہے۔

**مثال: نبیذ ترم سے وضو کی حدیث:**

حالت سفر میں اگر پانی نہ ہو اور صرف کھجوروں کی نبیذ ہی ہو، تو اس سے وضو جائز ہے، اس کے لیے تیمم روا نہیں، اس باب میں دو حدیثیں آئی ہیں، ایک حدیث ابن مسعود اور دوسری حدیث ابن عباس، حدیث ابن مسعود پر محدثین نے خاص محدثانہ اور مؤرخانہ کلام کیا ہے۔

مثال: حدیث مقدار ایام حیض:

حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے موضوع پر جو حدیث وارد ہوئیں ہیں، وہ اگرچہ ابوامامہ، واثلہ بن الاسقع، معاذ بن جبل، ابوسعید، انس بن مالک اور عائشہ رضی اللہ عنہم کے حوالہ سے آئی ہیں، اور حدیث کی متعدد کتابوں میں موجود ہیں؛ لیکن ان کے راویوں میں مجاہیل وضعفاء کا اتنا ہجوم ہے کہ محدثین کے معیار کے مطابق اس کی صحت کی کوئی ضمانت نہیں ملتی؛ لیکن اس کے باوجود قابل قبول سمجھ لی گئی۔

بہر حال امام اعظم قیاس اور رائے کے مقابلہ میں حدیث ضعیف پر عمل کرتے ہیں، اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ امام اعظم کے زمانہ میں معاشرے کی عملی تائید کی وجہ سے ان حدیثوں کا درجہ حسن ہو جاتا ہے، علامہ بابر ترقی نے شاید اس بناء پر لکھا ہے کہ: والحدیث مشہور، ثبت بطرق مختلفة، وعملت به الصحابة. (عنايت: ۸۰/۱)

حافظ ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) فرماتے ہیں: فہذہ عدۃ أحادیث عن النبی -صلی اللہ علیہ وسلم- متعددة الطرق وذلك یرفع الضعیف إلى الحسن. (فتح القدیر: ۱۱۲/۱)

علامہ بیضاوی (م: ۶۸۵ھ) فرماتے ہیں: حسن لغیرہ بھی قابل احتجاج ہو جاتی ہے، جب وہ متعدد طرق سے آئے، امام نووی (م: ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں: حدیثوں کی سندیں اگر الگ الگ ہوں، چاہے وہ ضعیف ہوں، ان کا مجموعہ باہم تقویت کی وجہ سے حدیث کو حسن اور قابل احتجاج بنادیتا ہے۔ علامہ سخاوی (م: ۹۰۲ھ) بھی ان کے ہم زبان ہیں۔

امام بیہقی (م: ۳۵۸ھ) کی بھی یہی رائے ہے کہ حدیث ضعیف، کثرت طرق سے آئے، توقوی ہو جاتی ہے؛ بلکہ عون الباری میں امام نووی کے حوالہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ:

حدیث ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو، تو وہ ضعیف سے حسن اور مقبول و معمول بہ ہو جاتی ہے۔ (توابع فی علوم الحدیث: ۱۱۰، امام اعظم اور علم الحدیث: ۶۵۴-۶۵۹)

خصوصاً احناف متفقہ طور پر اس اصل کو تسلیم کرتے ہیں۔ (رد المحتار: ۱/۱۷۷)

ایسی احادیث ضعیفہ، جن کے ساتھ کوئی دوسری مؤثر اور مؤید دلیلیں نہ ہوں، مثلاً قرآن سے تقویت نہ ملی ہو، نہ ہی تعدد طرق، نہ یہ متعلق بالقبول ہو، تو اب سوال یہ ہے کہ کیا جب تمام ہی سندیں ضعیف ہوں، تب بھی یہی حکم ہے؟ علماء احناف و دیگر محققین کی رائے ہے کہ اگر ضعف فسق کی وجہ سے نہیں ہے؛ بل کہ دوسری وجہ سے ہے، جیسے کہ حفظ و اتقان کی کمی، روایت کا مرسل ہونا (شوافع و دیگر علماء کے مطابق) راوی کا مدلس ہونا، مجہول ہونا وغیرہ، تو تعدد طرق، ہر حال میں حدیث ضعیف کے ضعف کو دور کرنے والا ثابت ہوگا۔

(تدریب الراوی: ۲/۲۷۶، ۱۳۶، توابع فی علوم الحدیث: ۸۱)

فقہ حنفی کے در اسہ سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ ان کے یہاں روایت کے مقبول اور غیر مقبول ہونے میں اس بات کو بڑی اہمیت حاصل ہے کہ جو روایت شریعت کے عمومی مزاج و مذاق اور اصول و قواعد سے مطابقت رکھتی ہے، بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود مقبول ہوتی ہے، اور بعض روایتیں گو سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہے؛ لیکن چوں کہ اپنے مضمون اور متن کے اعتبار سے شریعت کے عام اور مسلم اصول و مبادی کے خلاف ہے، اس لیے ایسی حدیث رد کردی جاتی ہے، چنانچہ قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں:

الأصل عند أصحابنا أن خبر الآحاد متى ورد مخالفاً للنفس الأصول لم يقبل أصحابنا.

شریعت کے عمومی مزاج و مذاق کے مطابق ہونے کا مطلب درج ذیل ہے:

## (۱) حدیث کا کتاب اللہ کے موافق ہونا:

احناف نے اس اصل کو کافی برتا ہے، یہاں تک کہ روایت ضعیفہ کو بھی قبول کرنے کے لیے یہ شرط بتائی کہ وہ کتاب اللہ کے موافق ہو، اور یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ احناف کا طبع زاد اصول ہے اور وہ اس میں متفرد ہیں؛ بلکہ اصولی طور پر اہل علم نے بھی اسے تسلیم کیا ہے، چنانچہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (م: ۹۱۱ھ) کا بیان ہے: ابوالحسن بن حنبل نے ”تقریب المداہر علی موطا مالک“ میں کہا ہے کہ بعض اوقات فقہ ایسی حدیث - جس کی سند میں کوئی جھوٹا راوی نہ ہو - کے ہونے پر قرآن مجید کی آیت یا شریعت کے بعض اصول سے موافقت کی وجہ سے مطمئن ہو جاتا ہے، یہ بات اسے اس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ (تدریب الراوی: ۸۱/۴)

اس کی مثالیں کتب حدیث میں بہت زیادہ ہیں: جیسے عبداللہ بن اوفیٰ کی ایک روایت صلاۃ الحاجت سے متعلق ہے، وہ باعتبار اسناد ضعیف ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: ”هذا حديث غريب، وفي إسناده مقال، فائد بن عبد الرحمن يضعف في الحديث وفائد هو أبو الورقاء. (ترمذی: أبواب الوتر، باب ما جاء في صلاۃ الحاجت، رقم: ۴۷۹۰)

اس کے باوجود فقہاء نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ”واستعينوا بالصبر والصلوة“ کے موافق ہے۔

اس اصل کی رعایت دوسروں کے مقابلہ میں احناف کے یہاں زیادہ ہے، جیسے عبداللہ بن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”من جمع الصلاتين من غير عذر فقد آتی بابا من أبواب الكبائر.“ (ترمذی: رقم: ۱۸۸)

اس روایت کا مدار ”حنش بن قیس“ پر ہے، امام ترمذی ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”ضعفه أحمد وغيره“. (حوالہ بالا) لیکن قرآن کریم کی آیت اس کی مؤید ہے: ”إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً“ اس بناء پر احناف نے اسے قبول کیا اور اس کو قابل احتجاج سمجھا۔

## (۲) قواعد شرعیہ کی موافقت

اگر روایت ضعیف ہے اور قواعد شرعیہ کے موافق ہے، تو ضعف اسناد کے باوجود وہ مقبول ہوتی ہے، چنانچہ امام ترمذی ”عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده“ کے واسطے سے نقل فرماتے ہیں ”إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد“. (ترمذی: کتاب النکاح: رقم: ۱۱۴۲)

امام ترمذی اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: هذا حديث في إسناده مقال وفي الحديث الآخر أيضاً مقال والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم.

اس روایت کے بالمقابل صحیح سند سے ایک دوسری روایت عن عبد الله بن عباس مروی ہے: ”رد النبي -صلى الله عليه وسلم- ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول ولم يحدث نكاحاً“. (المصدر السابق)

امام ترمذی فرماتے ہیں: هذا حديث ليس بإسناده بأس؛ ولكن لانعرف وجه هذا الحديث.

عبداللہ بن عمرو کی روایت کی اسناد میں اگرچہ شک ہے؛ لیکن اصول شرع کے موافق

ہے، اس لیے کہ زوجین میں سے کسی ایک کا اسلام اور دوسرے کا اپنے دین و شرک پر باقی رہنا، بقاء نکاح کے منافی ہے، چنانچہ اگر شوہر نے ایک زمانہ طویل کے بعد اسلام قبول کیا، تو عورت کا عود اس کی طرف تجدید نکاح کے ذریعہ قواعد شرع کے موافق ہے، یہی وجہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی روایت باوجود ضعف اسناد کے قبول کی گئی اور عبداللہ بن عباس کی روایت باوجود صحت اسناد کے متروک ہوئی، کیوں کہ وہ شریعت کے عام اور متفق علیہ اصول کے خلاف ہے۔ (معاہد الحنفیہ: ۷۱-۷۹)

### حدیث ضعیف پر عمل:

یہ بات گزر چکی ہے کہ احناف نص قوی کے نہ ہونے کی صورت میں حدیث ضعیف کو قیاس و رائے پر ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ حدیث ضعیف پر عمل کے سلسلے میں متعدد اقوال ہیں:

(۱) مطلقاً عمل نہیں کیا جائے گا، چاہے احکام شرعیہ ہو، ترغیب و ترہیب ہو یا فضائل اعمال سے متعلق ہو، یہی یحییٰ بن معینؒ (م: ۲۳۳ھ)، ابن العربیؒ (م: ۵۲۳ھ)، ابن حزم ظاہریؒ (م: ۴۵۶ھ) کا مذہب ہے۔

(۲) باب میں نص قوی کے نہ ہونے کی صورت میں عمل کیا جائے گا، یہ امام اعظم اور امام مالک کا مذہب ہے۔

(۳) فضائل اعمال، مواعظ و قصص، اخبار السیرۃ، ترغیب و ترہیب میں حدیث ضعیف پر عمل کیا جائے گا، اس کی اسناد و روایت میں تساہل کے ساتھ ضعف بیان کیے بغیر، یہی اکثر علماء کی رائے ہے، رہی بات عقائد و احکام شرعیہ کی، تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اسناد و روایت میں ضعف بیان کیے بغیر تساہل جائز نہیں ہے۔ (لمحات فی اصول الحدیث: ۱۹۱-۱۹۹)

## حدیث ضعیف پر عمل کی شرطیں:

(۱) ضعف شدید نہ ہو، حافظ ابوسعید العلائیؓ (م: ۷۱: ۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ اس شرط پر اتفاق ہے۔

(۲) وہ دین کی کسی اصل عام کے تحت داخل ہو۔

(۳) اس پر عمل کے وقت اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ رکھا جائے، بلکہ احتیاط کا اعتقاد رکھے۔

علامہ علاء الدین حصکفیؒ (م: ۷۲: ۱۰ھ) ”در مختار“ میں فرماتے ہیں: ”شرط العمل بالحدیث الضعیف: عدم شدة ضعفه، وأن یدخل تحت أصل عام، وأن لا یعتقد سنیة ذلك الحدیث“۔ (در مختار مع رد المحتار: ۸۷)

علامہ ابن عابدین شامیؒ (م: ۱۲۵۲ھ) اس پر تعلیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں: شدید الضعف هو الذي لا یخلو طریق من طرقه عن كذاب أو متهم بالكذب“۔

(حوالہ بالا) (معايير الحنفية: ۷۱-۷۹)

مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ (م: ۱۳۰۴ھ) فرماتے ہیں: اس مقام پر واقعی اور سچی بات یہ ہے کہ جب کسی بھی کام کا جواز یا استحباب کسی خاص حدیث صحیح سے ثابت نہ ہو اور اس موضوع پر کوئی حدیث ضعیف آجائے؛ لیکن اس کا ضعف شدید نہ ہو، تو اس سے جواز و استحباب ثابت ہو سکتا ہے؛ بشرطیکہ اس کام کی کوئی اصل شریعت میں موجود ہو اور یہ کام اصل شریعہ اور دلائل صحیحہ کے منافی نہ ہو۔ (الاجوبۃ الفاضلۃ: ۵۵)

ملحوظ: بعض ائمہ نے احادیث ضعیفہ پر عمل کی گنجائش سے اصطلاحی ضعیف حدیث



مراد لی ہے، جب کہ محمد عوامہ نے اس سے مراد ضعیف متوسط اور قریب الحسن روایت مراد لی ہے۔ (تواعد فی علوم الحدیث: ۳)

امام احمد بغیر کسی تفصیل کے حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنے کے قائل ہیں، یا زیادہ سے زیادہ ضعیف شدیدہ یا تعارض سے خالی ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور احناف مزید کچھ اس طرح کی قیود لگاتے ہیں، جس کے بعد حدیث محض ضعیف نہ رہ جائے، بلکہ حسن لغیرہ کے دائرہ میں داخل ہو جائے۔

تملقی بالقبول: اس سے بھی حدیث ضعیف رائج ہوتی ہے، اور حدیث کم از کم حسن کا درجہ حاصل کر کے قابل استدلال بن جاتی ہے، جب کہ فی نفسہ اس روایت میں ضعف ہو، ایسی ضعیف روایت جسے تملقی حاصل ہے، اسے قابل استدلال سمجھا جائے گا، اور فی لحاظ سے ایسی روایت کو کم از کم حسن کا درجہ دیا جائے گا؛ لیکن ایسی روایت قابل استدلال بن جانے کے بعد ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مسائل کے اخذ و استنباط یا تخریج و تفریع میں جس طرح دیگر صحیح روایتوں میں تحقیق اور بحث و نظر کے بعد علت تلاش کی جاتی ہے اور اس کی تعیین کی جاتی ہے، پھر اس علت کو بنیاد اور مدار بنا کر دوسرے مسائل مستنبط کیے جاتے ہیں، اس طرح حدیث ضعیف تملقی بالقبول میں بھی کسی ایک مسئلہ میں متدل بنانے کے بعد علت قدر مشترک معلوم کی جائے گی، پھر اس پر دوسرے احکام و مسائل کی بنیاد رکھی جائے گی؟

فقہ حنفی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء احناف حدیث ضعیف تملقی بالقبول میں صرف منصوص مسئلہ پر اکتفاء نہیں کرتے، بلکہ اس پر دوسرے مسائل بھی متفرع کرتے ہیں، مثلاً طلاق الأئمة تطليقتان۔ مسئلہ ہے کہ باندی کو دو طلاق دی جاسکتی ہے، احناف نے اس

روایت سے دوسرا نتیجہ یہ اخذ کیا کہ طلاق میں اعتبار عورتوں کا ہوتا ہے، مردوں کا نہیں، اس لیے اگر عورت باندی ہو اور شوہر آزاد، تو شوہر وہی طلاق دے سکتا ہے اور اگر عورت آزاد اور مرد غلام تو آزاد بیوی کو تین طلاق دے سکتا ہے۔

### ضعیف روایات کا درجہ شواہد اور توابع کا ہے۔

اگر ایک مسئلہ امام اعظم کے یہاں سنت سے ان کے دور میں ثابت ہے، جبکہ امام ذہبی کی تصریح کے مطابق ”السنن مشہورۃ والبدع مکبوبۃ“ کہ سنتیں معاشرے میں عام ہیں تو پھر ان احادیثِ ضعیفہ کی حیثیت امام اعظم کے یہاں صرف توابع اور شواہد کی ہوگی، حافظ محمد بن الوزیر فرماتے ہیں:

امام اعظم نے ضعیفاء سے جو روایت لی ہے، ان کا درجہ شواہد اور متابعات کا ہے، ورنہ نفس مسئلہ تو قرآنی آیات کے عموم، سنت یا قیاس سے ثابت ہے، ثابت شدہ مسائل کے لیے ان روایات کو بطور شواہد پیش فرمایا ہے، یہی طرز عمل امام مالک کا بھی ہے، چنانچہ امام موصوف نے عبد الکریم بن ابی الخارق البصری کی روایت سے استدلال کیا ہے، حافظ ابن عبد البر ”التمہید“ میں رقمطراز ہیں: عبد الکریم کا مجروح ہونا اتفاقی ہے، ایسے ہی امام شعبہ نے باوجود جلالتِ قدر کے ابان بن ابی عیاش سے روایت لی ہے؛ حالاں کہ موصوف نے خود ابان کی پوزیشن یہ بیان کی ہے کہ ابان کی روایت کے مقابلہ میں مجھے گدھے کا پیشاب پی لینا گوارا ہے۔ امام سفیان ثوری نے بعض لوگوں کے بارے میں یہ فیصلہ کیا تھا کہ ان سے روایت نہ لی جائے اور جب ان سے پوچھا گیا کہ آپ تو ان سے روایت لیتے ہیں؟ تو فرمایا: میں ان ہی

احادیث کی ان سے روایت کرتا ہوں، جن سے میں خود واقف ہوں، امام مسلم کی صحیح کو اٹھا کر دیکھیے، وہ گاہ گاہ علو اسناد کی خاطر صحیح سند کو چھوڑ کر نسبتاً ضعیف سند سے روایت لیتے ہیں، یہ اس بات کا کھلا ثبوت ہے کہ علم حدیث کے فن کاروں کا ضعفاء سے روایت لینا نا آشنائے فن ہونے کی نہیں بلکہ امام فن ہونے کی علامت ہے۔ (الروض الباسم: ۱۶۹/۱)

مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اس بنیاد پر امام اعظم کو نا آشنائے فن قرار دیتے ہیں، وہ خود علم حدیث کی گہرا یوں سے نا آشنا ہیں، اگر ان کو فنی واقفیت ہوتی، تو ان کی زبان حکم پر ایسی غیر ذمہ دارانہ بات ہرگز نہ آتی۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۲۸۷-۲۸۸)

# ساتواں باب محل خبر کا بیان

## [مبحث اول]

### خبر واحد حدود میں معتبر ہے؟

جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ خبر واحد موجب عمل ہے، اس میں اور حدود و کفارات وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ جس طرح خبر واحد دوسری جگہ معتبر ہے، اس طرح حدود و کفارات میں بھی معتبر ہے، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف نیز جصاص کا پسندیدہ مذہب یہی ہے۔ یہی ابن الحسنی (م: ۹۷۱ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، ملا علی قاری (م: ۱۰۱۴ھ)، بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) اور ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) وغیرہ سے منقول ہے۔ (کشف الاسرار: ۵۳، توضیح المسانی: ۳۳۱، فواتح الرحموت: ۱۶۸/۲، ۱۶۹، انوار المحکم: ۶۲۹، التحریر: ۳۳۷)

لیکن دوسری طرف بعض حنفیہ۔ جن میں امام کرخی (م: ۳۴۰ھ) امام بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، صدر الشریعہ (م: ۷۷۷ھ) اور ابن ملک وغیرہ شامل ہیں۔ فرماتے ہیں کہ خبر واحد، حدود میں حجت نہیں۔

(کشف الاسرار: ۲۸/۳، اصول سرخسی: ۱/۲۵۰)

پہلی رائے، اکثر ائمہ احناف کا مذہب ہے، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) نے ”کشف الاسرار“ میں یہی بات ذکر فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”ذهب جمهور العلماء إلى أن إثبات الحدود بأخبار الآحاد جائز، وهكذا نقل عن أبي يوسف - رحمه الله - في الأمالي، وهو اختيار أبي بكر الجصاص وأكثر أصحابنا“۔ (کشف الاسرار: ۵۹/۳)

### اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے:

امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں کوئی قول صراحتہ مروی نہیں ہے، اس لیے ائمہ

احناف، امام ابوحنیفہ کا قول بیان کرنے میں مختلف ہیں:

(۱) علامہ بزدوی فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خبر واحد حدود میں معتبر نہیں ہے، یہی صدر الشریعہ الاصفہانی (م: ۷۴۷ھ) اور علامہ حصکفیؒ (م: ۱۰۷۲ھ) کی رائے ہے۔

(اصول بزدوی: ۱۸۱، التوضیح: ۳۷۲، إفاضة الأنوار: ۱۸۷)

(۲) علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، علامہ بابر تہی (م: ۸۶۷ھ) اور علامہ

فناری (م: ۸۸۶ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خبر واحد حدود میں معتبر ہے۔

### علامہ بزدوی کی دلیل:

علامہ بزدوی (م: ۸۲۲ھ) وغیرہم کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ (م: ۱۵۰ھ) ابن عباس کی خبر سے لوطی کے حق میں حد کو واجب قرار دیتے ہیں، روایت کے الفاظ یہ ہیں: عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "من وجدتموه يعمل عمل لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول". (سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب في من عمل عمل قوم لوط)

### دلیل عبدالعزیز بخاری:

علامہ عبدالعزیز بخاری وغیرہ نے دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے۔

(۱) عن ابن المسيب أن عمر بن الخطاب قتل نفرا -خمسة أو سبعة- برجل

قتل غيلة، وقال: "لو تمالأ أهل صنعاء لقتلتهم به." (موطأ محمد: باب النفر يجتمعون على قتل واحد، نصب الراية: ۴/۳۵۳، ۳۵۴)

امام محمدؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: "وبهذا نأخذ: إن قتل سبعة أو أكثر من

ذلك رجلا عمداً قتل غيلة ضربوه بأسيا فهم حتى قتلوه قتلوا به. وهو قول أبي حنيفة

ولعامة من فقهاء ثنار حمه الله“.

امام محمدؒ نے اپنا اور اپنے شیخ امام ابوحنیفہ اور عام فقہاء کے اقوال کی صراحت فرمائی کہ یہ حضرات خبر واحد کے حدود میں معتبر ہونے کے قائل ہیں، حالاں کہ روایت مرفوع نہیں ہے، اس کے باوجود خبر واحد سے حد ثابت ہو رہی ہے۔

(۲) عبدالرحمن البلیمانی أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، فرفع ذلك إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ”أنا أحق من أوفى بذمته، ثم أمر به فقتل“ (مسند أبي حنيفة: ۲۴۸/۱۲۳)، السنن الكبرى للبيهقي: ۳۰/۸، المراسيل لأبي داود، كتاب الديات، باب المسلم يقاد من الكافر إذا قتله غيلة)

حنفیہ اس خبر مرسل سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب خبر مرسل سے حد ثابت ہوتی ہے، تو وہ روایت جو مسند انبی کریم ﷺ سے مروی ہو، اس سے بدرجہ اولیٰ حد ثابت ہوگی۔

**قول رائج:** علامہ عبدالعزیز بخاری وغیرہ کی رائے کہ خبر واحد سے حد ثابت ہوتی ہے یہی رائج ہے اور جن دور وایتوں کو انہوں نے استدلال میں پیش فرمایا ہے وہ صریح ہے کہ امام ابوحنیفہ خبر واحد کو حدود میں معتبر مانتے تھے۔

بعض حنفیہ نے حدیث حد لوطی (جو پیچھے گزر چکی) کی یہ کہہ کر تردید کی ہے کہ صحابہ نے اس حدیث سے اعراض کیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ تاویل کی ہے کہ یہ سیاست یا مستقل پر محمول ہے۔ (کشف الاسرار: ۶۱/۳)

سبب اختلاف یہ ہے کہ خبر واحد میں شبہ کذب ہے، تو وہ حضرات جو خبر واحد کو حدود

میں حجت نہیں مانتے، انہوں نے اس شبہ کو بنیاد بناتے ہوئے کہا کہ ”حدود“ شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، دلیل آپ ﷺ کا فرمان ہے: ”ادروا الحدود بالشبہات“۔ (ابن ماجہ: رقم: ۲۵۴۵) لہذا اس کا اثبات ایسی چیز سے جائز نہیں، جس میں شبہ ہو، جیسے اس کا اثبات قیاس سے جائز نہیں ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول سرخی: ۲۵۰/۱، اصول بزوی: ۱۸۱)

بعض حنفیہ نے ”ادروا الحدود بالشبہات“ سے استدلال کیا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے؛ اس لیے کہ جب قصاص خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے، تو اس سے حد بھی ثابت ہوگی، ان دونوں کے مابین اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

وہ حضرات جو خبر واحد کو حدود میں معتبر مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حد کا تعلق شرائع سے ہے، دیگر شرائع کی طرح اس کا اثبات بھی خبر واحد سے جائز ہے، اور خبر واحد میں شبہ کا تحقق اس باب میں اس کے قبول کرنے سے مانع نہیں ہے۔

(کنز البصول: ۱۸۱، اصول سرخی: ۲۵۰/۱)

خبر واحد کے حدود میں معتبر ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، اور امام رازی وغیرہ نے اس اصل کی موافقت کی ہے اور انہوں نے خبر واحد کو حدود میں معتبر مانا ہے اور اس کو ابن الہمام نے ”التحریر“ میں راجح قرار دیا ہے۔

(التحریر: ۳۷)



# آٹھواں باب نفسِ خیر کا بیان

## [مبحث اول]

طرق التحمل والأداء:

حنفیہ کلام علی السنۃ کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) طرق الاتصال برسول اللہ.

(۲) الانقطاع الظاہر والباطن.

(۳) محل الخبر.

(۴) الخبر.

شروع کی تین قسموں سے متعلق بحث گزر چکی، اور قسم اخیر: خبر ہے، جس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ ہے کہ جو نفس خبر سے متعلق ہو۔

(۲) وہ جو معنی خبر سے متعلق ہو۔

نفس خبر کے تین اطراف ہیں: (۱) طرف السماع (۲) طرف الحفظ (۳) طرف الاداء یا طرف التبلیغ۔

**طرف التحمل (السماع):**

حنفیہ طرف التحمل کو طرف السماع سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱)

عزیمت، (۲) رخصت۔ (حنفیہ کی یہ خاص تقسیم ہے)

عزیمت: وہ طرف التحمل ہے، جس میں سماع ہو۔

رخصت: وہ طرف التحمل ہے، جس میں سماع نہ ہو۔

عزیمت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) السماع من الشيخ.

(۲) القراءة على الشيخ.

(۳) الكتابة.

(۴) الرسالة.

حنفیہ شروع کی دو قسموں کو خالص عزیمت شمار کرتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں میں سماع حقیقی ہے، اور آخری دونوں قسمیں پہلی دونوں قسموں سے مختلف ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں میں رخصت کا کچھ شبہ موجود ہے۔

رخصت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) الإجازة (۲) المناولة. (كشف الاسرار: ۳۸/۲، التوضیح علی التلویح: ۲۳/۲)

## اقسام عزیمت کی تشریح:

(۱) السماع من الشيخ:

کیفیت: استاذ اپنی زبان سے حدیث کے الفاظ کہے، خواہ یادداشت سے یا کتاب دیکھ کر، اور مستفیدین سنے، خواہ لکھیں یا نہ لکھیں۔

(تدریب الراوی: ۸/۲، علوم الحدیث: ۱۳۲، فتح المغیث: ۱۵۵/۲)

(۲) القراءة على الشيخ:

کیفیت: کسی محدث کی روایت کردہ احادیث کو اس کے سامنے پڑھا جائے اور وہ خود سن کر تصدیق و تصویب کرے، خواہ زبانی پڑھا جائے یا کتاب سے اور خود طالب علم

پڑھے یا دوسرا کوئی، اور خواہ محدث بھی پڑھنے والے کے ساتھ زبانی پڑھتا رہے یا یہ کہ کتاب لے کر وہ خود، یا کوئی معتمد مقابلہ کرتا رہے۔

ان دونوں قسموں سے دو مسئلے متعلق ہیں:

(۱) وہ الفاظ، جو ان دونوں قسموں میں استعمال کیے جاتے ہیں۔

(۲) قراءۃ علی الشیخ اور قراءۃ الشیخ ان دونوں میں افضل کون ہے؟

[۱] دونوں قسموں میں طالب کے لیے جائز ہے کہ کہے ”حدثنی“، ”أخبرنی“

اور ”سمعت“۔ لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ: شیخ کا اقرار قراءت کے درجہ میں ہے، یہی وجہ

ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دونوں قسموں میں مختار مذہب یہ ہے کہ راوی بہ وقت اداء ”حدثنی“

فلان“ کہے۔ (کشف الاسرار: ۴۲/۳، اصول سرخی: ۳۸۲/۱، الکافی: ۱۳۴۱/۳)

امام ابو جعفر الطحاوی، حافظ ابن ابی العوام، ابن عبد البر، خطیب بغدادی، ابوقطن سے

روایت کرتے ہیں: ابوقطن فرماتے ہیں: مجھ سے امام ابوحنیفہ نے کہا کہ میرے سامنے پڑھ

اور تو کہہ ”حدثنی“ اسی طرح امام مالک بن انس نے مجھ سے کہا۔

(التوسیۃ بین حدثاؤنا: ۳۰۲، جامع بیان العلم وفضله: ۱۶۵/۲، الکفایۃ: ۲۵۹/۲)

ابوعاصم البزلی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے مالک بن انس، ابن جریج

سفیان ثوری اور امام ابوحنیفہ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جو شیخ کے سامنے قراءت،

کرے تو وہ ”حدثنی فلان“ کہے گا؟ تو انہوں نے فرمایا: جی ہاں۔

(المحدث الفاصل: ۴۲، الکفایۃ: ۲۵۸/۲)

حافظ موفق احمد المکی ”مناقب“ میں عن عبد العزیز بن خالد الصنعانی روایت کرتے

ہیں، کہ میں نے ابوحنیفہ کی کتب ان کے سامنے پڑھی، میں نے کہا کہ میں یہ کتب آپ سے روایت کر سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: جی ہاں، میں نے کہا میں یہ کہہ کر روایت کروں گا کہ ”سمعت أبا حنيفة يقول“ آپ نے فرمایا: جی ہاں، پھر آپ نے فرمایا کہ کہہ ”حدثني“ أخبرني“ سب ایک ہے۔ (مناقب: ۱/۱۳۱)

عبداللہ بن مبارک (م: ۱۸۱ھ)، مکافی بن عمران اور خارجہ نے امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) سے اسی طرح روایت کی ہے۔ (الکفایہ: ۲/۲۵۱)

خطیب بغدادی (م: ۴۶۳ھ) نے بواسطہ امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) بھی یہی روایت نقل کی ہے۔ (الکفایہ: ۲/۲۷۹)

متاخرین ائمہ احناف نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ ”حدثنا“، ”أخبرنا“ اور ”سمعت“ یہ تمام الفاظ قرأۃ علی الشیخ میں جائز ہیں۔

(الفصول: ۲/۶۲، اصول بزودی: ۱۸۳، اصول سرخی: ۱/۳۷۵-۳۷۶)

### محدثین کے نزدیک الفاظ نقل و اداء:

قرأۃ الشیخ کی صورت میں عامۃً دو الفاظ استعمال ہوتے ہیں: ”سمعت“، ”حدثني“ یا ”حدثنا“ اور قرأۃ علی الشیخ کی صورت میں (۱): احوط: ایسے الفاظ جو شیخ کے سامنے پڑھے جانے کے مفہوم کو ادا کر دے، مثلاً ”قرأت علی فلان“ یا قریئ علیہ وأنا أسمع“ (۲)۔ جائز: وہ تمام الفاظ، جن سے اس صورت میں سننے کا مفہوم ادا ہو سکے۔ (۳)۔ رائج: اکثر محدثین کے یہاں رائج اور معمول بہ ”أخبرني“ یا ”أخبرنا“ ہے۔

(تدریب الراوی: ۲/۱۲)

[۲] قراءۃ الشیخ اور قراءۃ علی الشیخ میں کون افضل ہے؟

اس سلسلے میں تین اقوال ہیں:

(۱) امام بخاری (م: ۲۵۶ھ)، امام مالک (م: ۱۷۹ھ) اور اکثر علماء حجاز و کوفہ اور اکثر محدثین کے نزدیک دونوں برابر ہے، یہی حنفیہ میں سے ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) اور ملا علی قاری (م: ۱۰۱۳ھ) کا مذہب ہے۔

(۲) علماء مشرق و خراسان کے نزدیک قراءۃ الشیخ رائج ہے، اس کو عمر بن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) نے رائج قرار دیا ہے۔ ابوبکر جصاص، سرخسی اور علامہ عبدالعزیز بخاری کا یہی مذہب ہے۔ (الفصول: ۶۲/۲، اصول سرخسی: ۱/۳۵۷-۳۵۶، کشف الأسرار: ۳/۸۱-۸۲)

(۳) امام ابوحنیفہ (م: ۱۵۰ھ) اور ابن ابی ذئب (م: ۱۵۹ھ) نیز امام مالک (م: ۱۷۹ھ) (ایک روایت کے مطابق) سے منقول ہے کہ قراءۃ علی الشیخ رائج ہے۔

(اصول سرخسی: ۱/۲۸۱، توضیح المبانی: ۳۳۵، نہایۃ الوصول: ۱/۱۷۱، الکفایۃ: ۳/۲۲۲)

### سمع سے غفلت برتنا:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ آدمی جو مجلس سمع میں حاضر ہو اور قاری کی قراءت کے علاوہ کسی دوسری کتاب کی قراءت میں مشغول ہو گیا، یا کسی دوسری چیز کے لکھنے میں مشغول ہو گیا، یا کسی لہو و لعب میں مشغول ہو گیا، تو اس کے سمع کا اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح غفلت یا نیند کی بناء پر سمع سے غفلت برتی، تو اس کے سمع کا اعتبار نہ ہوگا، ہاں اگر سہو و غفلت اتنی مقدار میں ہو، جس سے پہچانا ممکن ہے تو ضرورۃً اس کو معفو عنہ قرار دیا جائے گا۔

(اصول سرخسی: ۱/۲۸۲، کشف الأسرار: ۳/۴۸)

### [۳] الکتابۃ:

کیفیت: کوئی محدث اپنی سنی ہوئی احادیث کسی موجود یا غائب کے لیے لکھ کر یا لکھوا کر دے اور اس میں اس بات کا تذکرہ کرے کہ مجھے فلاں نے ان کو فلاں نے راجع بیان کیا ہے، اس کے بعد کہے: جب میری یہ تحریر تیرے پاس پہنچے اور اس میں لکھی ہوئی چیزوں کو تو سمجھ لے، تو میری طرف سے تجھ کو بیان کرنے کی اجازت ہے۔

### [۴] الرسالة:

کیفیت: محدث اپنے قاصد سے کہے کہ میری جانب سے فلاں کو یہ خبر پہنچا دو کہ مجھ سے حدیث فلاں ابن فلاں نے بیان کی، اور اپنی سند کا ذکر کرے، اس کے بعد کہے کہ جب تیرے پاس میرا خط پہنچے، تو میری طرف سے تجھ کو اس سند کے ساتھ بیان کرنے کی اجازت ہے۔ (اصول سرخی: ۱/۶۷۳، کشف الاسرار: ۳/۴۱۳)

حقیقہ اس کی صحت پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: کتاب و رسالت غائب کی طرف سے حاضر کے لیے شرعاً اور عرفاً خطاب کے درجہ میں ہے۔

(أصول سرخی: ۱/۲۸۲، کشف الاسرار: ۳/۴۳)

کتابت و رسالت میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کتابت و رسالت مع اجازت۔ (۲) کتابت و رسالت بلا اجازت

کتابت و رسالت مع اجازت: تحریر کے ساتھ یہ کہنا یا لکھنا کہ میں نے جو کچھ لکھ کر تمہیں دیا اور بھیجا ہے، اس کی روایت کی تم کو اجازت ہے۔

کتابت و رسالت بلا اجازت: جس کے ساتھ روایت کی اجازت کا تذکرہ نہ ہو۔

## ان دونوں قسموں سے تین مسائل متعلق ہے:

(۱) حنفیہ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا کتابت یا رسالت سے حاصل شدہ روایت کی صحت کے لیے، اذن و اجازت کا صراحۃً ذکر بھی شرط ہے؟ ائمہ احناف فرماتے ہیں کہ: صحیح یہ ہے کہ صراحۃً اذن شرط نہیں ہے؛ بلکہ ضمناً اجازت و اذن کافی ہے، یعنی قاصد و خط کا ارسال کافی ہے۔ چنانچہ قاصد اور خط کے ارسال کے معنی یہ ہیں کہ اس کی طرف سے روایت کی اجازت ہے۔

یہی علامہ ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ)، علامہ بابر ترقی (م: ۷۸۶ھ)، ابن الحسنی (م: ۹۷۱ھ)، علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) اور علامہ شبیر احمد عثمانی (م: ۱۳۶۹ھ) وغیرہم کا مذہب ہے۔ (التحریر: ۲۳۹، کشف الاسرار: ۸۳/۳، التقریر: ۳۴۰/۳، فتاویٰ لاہور: ۱۱۰، نظیر الامانی: ۵۲۲، مقدمۃ فتح الملک: ۱۶۱/۱)

## (۲) کیا صحت مکاتبت کے لیے بینہ [گواہ] شرط ہے؟

حنفیہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں:

(۱) صحت مکاتبہ و مراسلہ کے لیے شرعی گواہوں کی شرط ہے، جیسا کہ کتاب القاضی إلی القاضی میں شرط ہے، قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، علامہ بزدوی (م: ۸۲۸ھ)، علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ)، ابن ملک (م: ۸۵۴ھ) اور ملا جیون (م: ۱۱۳۰ھ) نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (تقویم الادلۃ: ۱۹۱، اصول بزدوی: ۱۸۳، شرح المنار: ۶۵۵، المنار: ۶۴/۲، نور الانوار: ۶۴/۲)

(۲) جمہور ائمہ احناف فرماتے ہیں کہ بینہ شرط نہیں ہے؛ بس اس قدر کافی ہے کہ مکتوب إلیہ کاتب کے خط کو پہچانتا ہو۔ ابوبکر الجصاص (م: ۳۷۰ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری



(م: ۳۰: ۷)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، ابن الحسنی (م: ۹۷۱ھ)، علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) اور علامہ شبیر احمد عثمانی (م: ۱۳۶۹ھ) نے اس کو اختیار کیا ہے۔ (الفصول: ۶۲/۲، کشف الاسرار، ۸۳/۳، نقوالاثر: ۱۱۳، ظفر الامانی: ۵۲۳، مبادی علم الحدیث: ۵۰۴)

### مذہب رائج:

مذہب رائج متاخرین علماء احناف کا ہے کہ، صحت مکاتبہ ومراسلہ کے لیے بینہ شرط نہیں ہے، یہی اکثر محدثین کا مذہب ہے، جنہوں نے بینہ کی شرط کو ضروری قرار دیا، ان کا قول ضعیف ہے، اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) نے فرمایا:

”ومنہم من شرط ذلك، بناءً على ما اشتهر: الخطّ يُشبه الخطّ وهو ضعيف، فإن الالتباس نادر، كذا ذكره ابن الصلاح. (ظفر الامانی: ۵۳۸)

### (۳) وہ الفاظ جس کا استعمال کتابت و رسالت میں جائز ہے:

طالب ان دونوں قسموں میں کہے: کتب إلي فلان یا أرسل إلي فلان یا أخبرني مکتاتبہ؛ لیکن حنفیہ کے نزدیک مختار و پسندیدہ مکاتبہ ومراسلہ میں یہ ہے کہ بوقت اداء: ”أخبرنا“، کہے، نہ کہ ”حدثنا“؛ کیوں کہ تحدیث ”مشافہہ حدیث کی روایت“ کے ساتھ خاص ہے، اور مکاتبہ ومراسلہ میں مشافہہ نہیں پایا جاتا، یہی وجہ ہے کہ امام محمد (م: ۱۸۹ھ) ”زیادات“ میں فرماتے ہیں کہ: جب کسی شیخ نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے راز کو بیان نہیں کرے گا، چنانچہ اس نے اس کو لکھا یا کسی قاصد کو بھیجا تو وہ حاث نہیں ہوگا، اور اگر بالمشافہہ تکلم کیا تو حاث ہو جائے گا، اور اگر قسم کھائی کہ وہ کسی کو خبر نہیں کرے گا؛ پھر اس کو لکھا یا قاصد بھیجا، بہر صورت حاث ہو جائے گا، اس لیے کہ یہ تکلم کے قائم مقام ہے۔

(۱) محدثین کے نزدیک الفاظ اداء: وہ تمام الفاظ جو صراحت کے ساتھ اس صورت میں پر دلالت کریں۔

(۲) جائز: سننے اور پڑھنے پر دلالت کرنے والے وہ تمام الفاظ، جن کے ساتھ کتابت کی قید لگی ہو۔ (تدریب الراوی: ۵۵/۲-۵۸)

حنفیہ کے نزدیک ”أخبرنا“ اور ”حدثنا“ میں فرق ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی کتاب اور اپنے رسول کے ذریعہ اعزاز بخشا، کسی کے لیے ”حدثني الله“ یا ”كلمني الله“ کہنا جائز نہیں ہے، یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: ”وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا“۔ البتہ أخبرنا الله بكذا، یا أنبأنا اور نبأنا کہنا جائز ہے۔ امام ابوبکر رازی (م: ۷۰: ۳)، قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۳۳۰: ۴)، علامہ بزدوی (م: ۸۲: ۴)، علامہ سرخسی (م: ۵۰: ۴) اور ابن الہمام (م: ۸۶۱: ۴) وغیرہم نے اسی طرح استدلال ذکر فرمایا ہے؛ لہذا پہلی دو صورتوں میں ”حدثنا“ پسندیدہ ہے، اور آخری دو صورتوں میں ”أخبرنا“ (الفصول: ۶۲/۲، تقویم الادلیۃ: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۵، ۱۸۳، اصول سرخسی: ۱/۲۸۲، التحریر: ۳۴۰)

### مکاتبہ مناوولہ پر مقدم ہے:

حنفیہ ”مکاتبہ“ کو ”مناوولہ“ پر مقدم کرتے ہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ ”مکاتبہ“ اقسام عزیمت میں سے ہے، اور ”مناوولہ“ اقسام رخصت میں سے۔ علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۴۰) اس کی علت یہ بیان فرماتے ہیں کہ: کتابت ورسالت، خطاب کی مانند ہے، اور دونوں باب العزیمت کی قبیل سے ہے، برخلاف حاضر کے حق میں مناوولہ اور اجازت، اس لیے کہ اصل اس کے حق میں خطاب ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ ثابت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان

دونوں طریقوں سے حاضرین کو تبلیغ کی دعوت پیش کی ہو، چنانچہ وہ دونوں: مناولہ اور اجازت، مثل خطاب نہیں ہے، ہاں ہم نے ان کو ضرورتاً جائز قرار دیا ہے، چنانچہ وہ دونوں باب رخصت کی قبیل سے ہے نہ کہ باب العزیمۃ کی قبیل سے۔ (کشف الاسرار: ۴۲/۲)

محدثین مکاتبہ اور مناولہ۔ جو مقرون بالا جازۃ ہو۔ کے مابین باعتبار صحت و قوت کے مساوات کے قائل ہیں۔ (علوم الحدیث: ۱۷۴، تدریب الراوی: ۵۵/۲، فتح المغیث: ۲/۳)

## اقسام رخصت کی تشریح:

### (۱) اجازت:

کیفیت: استاذ و محدث اپنے شاگرد سے کہے کہ میں تم کو اپنے واسطے سے فلاں کتاب، یا فلاں حدیث کی روایت کی اجازت دیتا ہوں۔ (علوم الحدیث: ۱۶۳، تدریب: ۴۲/۲)

انواع: اس کی بہت سی صورتیں ہیں: (۱) یہ کہ کسی معین و مخصوص آدمی کو معین و مخصوص کتاب کی احادیث کی روایت کی اجازت دی جائے۔ (۲) کسی متعین یا غیر متعین آدمی کو اپنی تمام روایات یا چند غیر متعین روایات کی اجازت دی جائے۔ (۳) غیر موجود کو اجازت دی جائے، خواہ موجود کا تابع بنا کر کہ فلاں اور اس کی اولاد کو اجازت دیتا ہوں یا مستقلاً کہ فلاں کی اولاد کو اجازت دیتا ہوں۔

حکم:

جمہور محدثین کے نزدیک صحیح اور معمول بہ ”پہلی صورت“ ہے، بعض محدثین اور (ایک روایت کے مطابق) امام شافعی نیز ائمہ احناف میں سے ابوطاہر الدباس کا اس میں اختلاف ہے۔

تمام حنفیہ اجازت خاصہ معینہ کی صحت کے قائل ہیں؛ لیکن شرط یہ ہے کہ مجیز خط میں موجود چیزوں کو جانتا اور پہچانتا ہو اور مجاز لہ اس کو سمجھتا ہو اور وہ ضابطہ ہو۔

اگر مجاز لہ کتاب میں موجود چیزوں کی سمجھتا نہیں ہے، تو اس صورت میں اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ (م: ۱۵۰ھ) اور امام محمد (م: ۱۸۹ھ) فرماتے ہیں کہ اجازت صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک صحت اجازت کے لیے کتاب میں موجود چیزوں کا علم ضروری ہے، اور امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) کے نزدیک اجازت صحیح ہے۔ (فتاویٰ لاثر: ۱۰۹)

اختلاف کی اصل بنیاد ”کتاب القاضی إلی القاضی“ والا مسئلہ ہے، طرفین کے نزدیک کتاب میں موجود چیز کا علم شرط ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

(تقویم الادلۃ: ۱۹۲، التحریر: ۳۴۰، التقریر: ۲۸۲/۲، مسلم الثبوت: ۱۲۷/۲)

ترجیح کے سلسلے میں متاخرین مختلف ہیں: (۱) ابوبکر جصاص (م: ۳۷۰ھ)، قاضی ابوزید الدبوسی (م: ۴۳۰ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) اور ابن الساعاتی (م: ۶۰۴ھ) وغیرہ نے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے کو اختیار کیا ہے۔

(الفصول: ۲/۶۳، تقویم الادلۃ: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۵، نہایۃ الوصول: ۱۷۲)

محققین متاخرین احناف، علامہ تفتازانی (م: ۷۹۱ھ)، ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ)، ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ملا بہاری (م: ۱۱۱۹ھ) اور علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) وغیرہ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (الفتاویٰ: ۲/۳۰، التحریر: ۳۴۰، التقریر: ۲۸۱/۲، ۲۸۲، مسلم الثبوت: ۱۲/۱۲، ظفر الامانی: ۵۱۳-۵۱۵)

علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں: کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ مجاز لہ جب خط میں موجود چیزوں کو نہ جانتا ہو، تو ائمہ ثلاثہ: امام ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کے

نزدیک بھی اجازت صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام ابو یوسف نے کتاب القاضی الی القاضی والے مسئلہ میں جو اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، وہ ضرورت کی بنیاد پر ہے۔ اور وہ بھید اور اسرار پر مشتمل ہونا ہے، کاتب و مکتوب اِلیہ یہ نہیں چاہتے ہیں کہ ان دونوں کے علاوہ کوئی دوسرا اس پر مطلع ہو، اور یہ ضرورت احادیث رسول میں نہیں پائی جاتی؛ لہذا امام ابو یوسف (م: ۱۸۲ھ) کے نزدیک بھی یہ جائز نہیں ہوگا۔ (اصول سرخی: ۱/۲۸۳، کشف الاسرار: ۳/۴۳)

اس کی تائید امام جصاص (م: ۳۷۰ھ) کے کلام سے بھی ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: جب راوی اور سامع اس [رسالہ و کتاب] میں موجود چیزوں کو نہ جانتے ہوں، تو ہمارے اصحاب کے مذہب کے مطابق اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ”أخبرني فلان بذلك“ کہے۔ (الفصول: ۲/۶۳)

علامہ نسفی (م: ۷۱۰ھ)، علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۳۰۰ھ)، علامہ باری (م: ۷۸۶ھ)، ابن ملک (م: ۸۵۴ھ) اور بحر العلوم (م: ۱۲۲۵ھ) وغیرہم نے علامہ سرخی (م: ۴۵۰ھ) کی تائید کی ہے۔ (کشف الاسرار: ۲/۶۸، ۳/۹۵-۹۶، التقریر: ۳/۳۹، شرح المنار: ۶۵۶، فوائذ الرحمن: ۱۸۵) علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ) نے دونوں احتمال کا ذکر فرمایا ہے؛ لیکن کوئی رائج قول ذکر نہیں فرمایا۔ (کنز الوصول: ۱۸۵)

لیکن ابن الہمام (م: ۸۶۱ھ) فرماتے ہیں: کہ علامہ سرخی نے امام ابو یوسف کے مذہب عدم جواز کی جو توضیح و تشریح کی ہے، محل نظر ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: تقریر: ۳۴۰) ابن امیر حاج، ملا بہاری، اور امیر پاشا نے ابن الہمام کی تائید کی ہے۔

(مسلم الثبوت: ۲/۱۲۸، تیسرا تقریر: ۳/۹۴)

محدثین اس [کتاب و رسالہ میں موجود روایت کے علم] کو مستحسن شمار کرتے ہیں اور اس کی اجازت کے لیے کوئی شرط نہیں لگاتے، جب کہ حنفیہ بھی اجازت خاصہ معینہ کو صحیح قرار دیتے ہیں؛ لیکن شرط یہ ہے کہ مجیز و مستحیز دونوں اس کو جانتے اور سمجھتے ہوں، رہی بات اجازت کی بقیہ انواع کی، مثلاً اجازت غیر معین، یا اجازت للمجہول، یا اجازت للمعدوم، حنفیہ اس کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

## (۲) مناولہ:

کسی شیخ و محدث کا اپنے شاگرد کو اپنی کوئی تحریر یا کتاب عطا کرنا۔  
انواع و احکام: مناولہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مناولہ مع اجازت۔ (۲) مناولہ بلا اجازت۔

مناولہ مع اجازت: محدث کا طالب علم کو اپنی کوئی تحریر، نوشتہ و کتاب یہ کہہ کر دے کہ یہ میری فلاں سے نقل کردہ روایات ہیں، تم ان کو میرے واسطہ سے نقل کرو، خواہ وہ تحریر اسے ہدیہ کر دے یا نقل کے بعد واپس لے لے۔

مناولہ بلا اجازت: محدث اپنی کوئی تحریر کسی کو دے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔  
مناولہ مع اجازت کا حکم: روایت جائز ہے، اس کا مرتبہ پہلی دونوں صورتوں سے کمتر اور اجازت کی دوسری تمام صورتوں سے اوپر ہے۔ (اصول بزدوی: ۱۸۵، اصول سرخی: ۲۸۲، التحریر: ۳۴۰، بقول الأثر: ۱۱۰، تدریب الراوی: ۲/۳۵)

مناولہ بلا اجازت کا حکم: حنفیہ و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں روایت جائز نہیں۔ (حوالہ بالا، علوم الحدیث: ۱۶۵، تدریب الراوی: ۲/۳۵، کشف

## وہ الفاظ جس کا استعمال اجازت و مناولہ میں جائز ہے:

حنفیہ کے نزدیک اولیٰ اور مستحب یہ ہے کہ اجازت کے صریح الفاظ ہوں، جیسے: **أجازني**.

یہ بھی جائز ہے کہ سننے اور پڑھنے کے الفاظ ہوں، بشرطیکہ اجازت کی قید موجود ہو۔ مثلاً: ”حدثنا إجازة“، ”أخبرنا إجازة“، وغیرہ۔ (کشف الاسرار: ۲/۴۴، اصول سرخی: ۱/۳۷۷) ائمہ احناف اس بارے میں مختلف ہیں کہ کیا ”حدثني“ مطلقاً بغیر اجازت کی قید کے جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو بکر جصاص، قاضی ابوزید الدبوسی، علامہ بزدوی، ملا بہاری، بحر العلوم وغیرہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ (الفصول: ۲/۶۳، تقدیم الادلۃ: ۱۹۲، اصول بزدوی: ۱۸۵، مسلم الثبوت: ۲/۱۲۷، فوائح الرحموت: ۲/۲۰۵)

علامہ سرخسی، علامہ نسفی، علامہ عبدالعزیز بخاری، ابن ملک وغیرہ عدم جواز کے قائل ہیں۔ (اصول سرخی: ۱/۲۸۲، کشف الاسرار: ۲/۶۸، شرح المنار: ۶۵۷)

علامہ سرخسی فرماتے ہیں: مطلقاً ”حدثني“ بغیر اجازت کی قید کے اس لیے ناجائز ہے کہ صیغہ ”تحدیث“ مشافہتہ کے ساتھ خاص ہے، اور یہاں مشافہ نہیں پایا جاتا۔

(اصول سرخی: ۱/۲۸۲)

راجح یہی ہے کہ عرف اجازت میں ”أجازني“ اور ”حدثني إجازة“ ہے، نہ کہ مطلقاً ”حدثني“، چنانچہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق ”حدثني“ جائز نہیں ہے، جیسا کہ علامہ سرخسی سے منقول ہے۔

محدثین کا صحیح مذہب بھی یہی ہے کہ ”حدثنا“ اور ”اخبرنا“ مطلقاً بغیر اجازت کی قید کے جائز نہیں ہے۔ (تدریب الراوی: ۲۹/۲، تیسیر مصطلح الحدیث: ۱۵۹-۱۶۱)

### تنبیہ:

انواع طرق تَحْل: قراءۃ الشیخ والعرض، الکتابۃ، الرسالۃ، اجازت، مناوِلہ، یہی وہ طرق ہیں، جن کو ائمہ احناف نے کتب اصول میں ذکر کیا ہے، اور تَحْل حدیث میں حنفیہ کے نزدیک یہی طرق معتبر ہیں۔

حافظ ابن الصلاح نے تَحْل حدیث کے لیے دوسرے اور تین طرق کا ذکر کیا ہے: (۱) اعلام، (۲) وصیت اور (۳) وجادہ، اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ اعلام و وصیت سے روایت جائز نہیں، ہاں وجادہ میں جائز ہے اور یوں کہے: ”وجدت بخط فلان“۔

(معرفۃ انواع علوم الحدیث: ۲۸۶-۲۸۹)

متأخرین ائمہ احناف مثلاً علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) ابن امیر حاج (م: ۸۷۹ھ)، ابن الحسنی (م: ۹۷۱ھ) اور علامہ عبدالحی لکھنوی (م: ۱۳۰۴ھ) نے بھی ابن الصلاح (م: ۶۴۲ھ) کی پیروی کرتے ہوئے سات اقسام کا ذکر کیا ہے۔ (کشف الاسرار: ۹۶/۳-۹۷، التقریوالتخیر: ۲۸۱/۲-۲۸۴، فقوالاثر: ۱۰۹-۱۱۱، ظفر الامانی: ۵۱۲-۵۱۳)

## [مبحث ثانی]

### طرق اداء:

طرق اداء کی دو قسمیں ہیں: (۱) عزیمت (۲) رخصت۔

عزیمت: جیسا سنا ہے، ویسا ہی اداء کرنا۔



رخصت: اس لفظ کے معنی مرادی کو بیان کرنا، جس کو ہم روایت بالمعنی سے تعبیر کرتے ہیں۔

علماء روایت بالمعنی کے بارے میں مختلف ہیں:

اکثر صحابہ، تابعین اور بعد کے فقہاء اور محدثین روایت بالمعنی کے جواز کے قائل ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ بالمعنی روایت کرنے والا، دلالت الفاظ اور اس کے مواقع کے اختلاف کو اچھی طرح جانتا ہو، اور اگر حدیث بلفظ مروی ہو، تو روایت بالمعنی سے اولیٰ ہوگی۔

بعض محدثین روایت بالمعنی کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں، یہی عبداللہ بن عمر، محمد بن سیرین اور تابعین کی ایک جماعت اور ظاہریہ کا مذہب ہے، اور یہی حنفیہ میں سے امام ابو بکر جصاص کا مختار قول ہے۔ (کشف الاسرار: ۵۵/۳، توجیہ النظر: ۶۷۱/۲)

متاخرین حنفیہ نے روایت بالمعنی کی اجمالاً رخصت دی ہے، اور تفصیلاً بعض اقسام میں اس کو جائز قرار نہیں دیتے، چنانچہ حنفیہ اس کو پانچ قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

الفاظ کی پانچ قسمیں ہیں، اور روایت بالمعنی کا جواز دو صورتوں میں ہے:

(۱) لفظ محکم ہو، اس کے معنی مشتبہ نہ ہوں، اور ماضع لہ کے علاوہ کا احتمال نہ رکھتا ہو، اس صورت میں روایت بالمعنی ہر اس شخص کے لیے جائز ہے، جو وجہ لغت کو جانتا ہے۔

(۲) لفظ ظاہر ہو، اور وہ دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہو، یعنی عام خاص کا، حقیقت مجاز کا، اس صورت میں روایت بالمعنی جائز نہیں ہے، ہاں روایت بالمعنی کرنے والا راوی اگر علم لغت اور علم فقہ دونوں میں مہارت رکھتا ہو، تو اس صورت میں جائز ہے۔

(۳) لفظ مشکل و مشترک ہو، اس صورت میں بھی روایت بالمعنی جائز نہیں ہے؛ اس

لیے کہ مشکل و مشترک کے معنی بغیر تاویل کے سمجھ میں نہیں آسکتے۔

(۴) لفظ مجمل و متشابہ ہو، اس صورت میں بھی روایت بالمعنی مقصود نہیں ہو سکتا، اس

لیے کہ مجمل و متشابہ کی مراد بغیر تفسیر کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔

(۵) لفظ جوامع الکلم کی قبیل سے ہو، بعض حنفیہ اس صورت میں روایت بالمعنی کے

جواز کے قائل ہیں، اس شرط کے ساتھ جو اوپر نمبر دو میں مذکور ہے، لیکن اکثر حنفیہ کے نزدیک

عدم جواز ہے اور یہی صحیح ہے۔ (اصول سرخی: ۲۶۶/۱-۲۶۸، کشف الاسرار: ۵۷/۳۰، فتاویٰ الاثر: ۱۹، اصول

بزدوی: ۱۸۸-۱۹۱)

صاحب کشف الاسرار نے اس کو عزیمت قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

العزيمة أن يحفظ للمسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء وهذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادة.

عزیمت یہی ہے کہ سنی ہوئی بات کو سننے اور سمجھنے کے وقت سے نقل و روایت تک یاد

رکھے، یہی اخبار و شہادت میں ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ (کشف الاسرار: ۴۳)

اور عزیمت کے مقابلہ میں رخصت کے طور پر جس چیز کا ذکر کیا ہے، وہ محدثین کی

رخصت نہیں؛ بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کوئی حدیث معلوم ہو اور اس سے کوئی شخص

علمی استفادہ کرنا چاہتا ہے، تو یہ اپنے جواب میں حضور ﷺ کے ارشاد کو اپنے الفاظ

میں پیش کر سکتا ہے، بشرطیکہ اسے ارشاد صرف یاد نہ ہو، بلکہ اسے پورے طور پر سمجھتا ہو، لیکن

اس سے متعلق چند شرائط ہیں، جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔

ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی رقمطراز ہیں:

والرخصة أن ينقله بمعناه فإن كان محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقله  
بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة، وإن كان ظاهراً يحتمل غيره  
فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقهاء المجتهدين من جوامع الكلم أو المشكل  
أو المشترك، أو المجمع لا يجوز نقله بالمعنى للكل.

رخصت یہ ہے کہ حدیث میں روایت بالمعنی کی اجازت ہے، بشرطیکہ وہ محکم ہو اور  
روایت کرنے والا لغت و زبان کی گہرائیوں سے واقف ہو اور اگر حدیث عام ہو، تو  
پھر بالمعنی غیر مجتہد کے لیے ناجائز ہے، ایسے ہی وہ حدیث، جن میں جوامع الکلم،  
مشترک، مشکل اور مجمل آئے ہوں، ان سب میں روایت بالمعنی ناجائز ہے۔

(النار: ۴۲/۲)

میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاری نے امام اعظم کے مذہب کی اس موضوع پر جو نقاب کشائی  
کی ہے، اس کا مفاد بھی قریب قریب یہی ہے اور فقہاء اصولیین نے روایت بالمعنی میں جو  
رخصت دی ہے، ان کا منشا بھی اس قسم کی نشاندہی ہے، بہر حال امام اعظم، امام مالک اور  
خطیب بغدادی کے الفاظ میں سلف کی اکثریت کا مذہب یہی ہے لیکن بعد کو محدثین اس کی  
پابندی نہ کر سکے اور انہوں نے پہلے کتابت کے سہارے حفظ کی گرفت کو ڈھیلا کیا، بعد ازاں  
راوی سے معرفت کی قید کو یہ کہہ کر ہٹایا کہ عارف ہو یا نہ ہو، حدیث روایت کر سکتا ہے، اور  
معلوم ہے کہ الفاظ کی نگرانی اگر حفظ کے ذریعہ ہوتی ہے، تو معانی کی حفاظت کا واحد ذریعہ  
معرفت ہے؛ لیکن محدثین کو اس میں شدت معلوم ہوئی، تا آنکہ حافظ سیوطی نے برملا اس کی

سنگینی کی یہ کہہ کر شکایت کی: ہذا مذہب شدید قد استقر العمل علی خلافہ۔

یہ مذہب بہت سخت ہے محدثین کا عمل اس کے خلاف ہے۔

اور اس شکایت کے بعد انہوں نے واشگاف لفظوں میں اقرار کیا:

لعل الرواۃ فی الصحیحین ممن یوصف بالحفظ لا یبلغون النصف۔

(الوسیط فی علوم الحدیث، ص: ۱۴۲)

شاید صحیحین کے نصف راوی بھی حفظ کی قید پر پورے نہ اتریں۔

اس کے بعد محدثین کی بارگاہ میں روایت بالمعنی کی اجازت بھی دی گئی ہے، اس سلسلے

میں محدثین کی تصریحات کتب حدیث میں موجود ہیں۔

بے محل نہ ہوگا اگر اس موقع پر ۵۴۲ھ کے ایک محقق ابو بکر ابن العربی کی رائے پر بھی

نظر ڈالی جائے، حدیث میں روایت بالمعنی کے جواز نے جو عام شکل اختیار کر لی تھی، اس پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

روایت بالمعنی کا اختلاف صرف زمانہ صحابہ تک ہے، صحابہ کے علاوہ کسی کے لیے بھی

روایت بالمعنی کی گنجائش نہیں ہے، چاہے راوی معنی کو اپنے الفاظ میں کیسے ہی بھرپور انداز میں

پیش کرے، اگر ہم صحابہ کے بعد اوروں کے لیے بھی اس کی گنجائش پیدا کر لیں تو ہم حدیث

کی روایت پر اعتماد نہیں کر سکیں گے؛ کیونکہ ہر ایک ہمارے زمانہ تک منقول میں تبدیلی کرتا

ہے اور اپنی رائے سے ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف لے آتا ہے، اس طرح خبر خبر نہیں

رہتی، صحابہ کا معاملہ بالکل اس کے برعکس ہے، ان میں دو اہم خصوصیتیں ہیں، ایک فصاحت

وبلاغت، کیوں کہ ان کی جبلت و فطرت میں عربیت ہے اور ان کی زبان میں صحیح سلیقہ ہے

دوسرے یہ کہ صحابہ نے حضور انور ﷺ کے قول و فعل کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، مشاہدہ معنی کے سمجھنے میں معین و مددگار ہوا ہے، اور ظاہر ہے کہ مخبر اور معاین میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے، صحابہ حدیث میں جو یہ تعبیر اختیار کرتے ہیں کہ: ”أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -“ اور ”نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هكذا“ تو حضور ﷺ کے الفاظ ذکر نہیں کرتے، بات حضور کی ہوتی ہے اور الفاظ کا جامہ صحابہ کا ہوتا ہے، یہ خبر بالکل صحیح ہوتی ہے، اس میں کسی انصاف پسند کے لیے شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(احکام القرآن لابن کبرین العربی: ۱۰/۱)

اس حد تک دوسری صدی کے محققین میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ بات صحابہ کی حد تک ایک عقلی ضابطہ کی بات ہے، واقعی یہ مسئلہ کا بہترین حل ہے اور اس میں کبھی بھی دو رائیں نہیں ہوئی ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ ہوا کیا؟ کیا فی الواقع روایت بالمعنی حدیث میں صحابہ تک محدود رہی ہے؟ افسوس ہے کہ اس کا جواب محدثین کے یہاں نفی میں ہے، عربی تو عربی، عجمی اور نومولود راویوں نے احادیث کو بالمعنی روایت کیا ہے، حتیٰ کہ عربی ادب اور علماء بلاغت کے یہاں حدیث کی زبان بھی اس وجہ سے حجت و استدلال کی زبان نہ رہی، حافظ جلال الدین السيوطی کے حوالہ سے علامہ الجزائری نے ”توجیہ النظر“ (۳۱۳) میں اور شاہ ولی اللہ نے ”حجۃ اللہ البالغہ“ (۱۳۱) میں سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔

یقیناً اگر روایت بالمعنی کا دائرہ کار صرف صحابہ تک ہی رہتا تو معاملہ میں اتنی سنگینی نہ آتی، جس قدر علامہ سیوطی، الجزائری اور شاہ ولی اللہ رحمہم اللہ نے محسوس کی ہے کہ روایت بالمعنی کی وجہ سے حدیث کی زبان حجت نہیں رہی اور حدیث میں انداز کلام اور پیرایہ بیان

سے استدلال نہیں ہو سکتا، کیونکہ صحابہ بہر حال عرب تھے، ان کو لسانی لطافتوں اور نزاکتوں کے ساتھ متکلم کے مذاق سخن سے بھرپور واقفیت تھی، ان کے دلوں پر حضور ﷺ کی شخصیت کا بڑا اثر تھا، وغیرہ وغیرہ۔

اگر روایت بالمعنی کا دائرہ کار صحابہ کرام تک ہی محدود رہتا، تو شاید معاملہ میں اتنی سنگینی ہرگز نہ آتی، اسی بناء پر امام اعظمؒ کے نزدیک روایت باللفظ کا اعتباری مقام صحابہ کے بعد ہے، چنانچہ ان کے یہ الفاظ صراحۃً اس کی دلیل ہے کہ:

لا ینبغي للرجل أن یحدث من الحدیث إلا بما حفظه من یوم سمعه إلی  
یوم یحدث به. (شرح منہ: ۳)

سوال تو صحابہ سے لینے کے بعد روایت کرنے والوں کا ہے، کیا ان کے لیے بھی روایت بالمعنی کی گنجائش ہے؟ جب کہ ان میں عجمی اور مولدین بھی ہیں، اس بارے میں امام اعظمؒ کا موقف وہی ہے، جو ملا علی قاری نے پیش کیا ہے، اگرچہ محدثین کے دربار سے اس پر تشدید کا آوازہ کسا گیا ہے، لیکن فی الحقیقت تاریخ ستہ کی یہ بڑی ہی درد انگیز بے انصافی ہے، جو حدیث کے اس عظیم الشان امام کے ساتھ جائز رکھی گئی ہے، جس طرح بے درد نکتہ چینوں نے اسے سمجھنے کی کوشش نہیں کی، اس طرح معتقدوں نے بھی اس کے فہم و بصیرت سے حدیث میں بے رخی اختیار کر لی۔

فخر الاسلام بزدویؒ (م: ۸۲۰ھ) ضبط کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریق سے سنا جائے، جیسے سننے کا حق ہے، پھر اس کی مراد کو سمجھا جائے، پوری کوشش سے اسے یاد کیا جائے، پھر اس کی حفاظت کر کے اس کی پابندی کی جائے اور اسے ادا کرتے وقت اس کے مذاکرہ کا اہتمام کرتے رہنا چاہیے، مبادا ذہن سے نکل نہ

جائے۔ (اصول بزودی: ۱۶/۲)

اس سے ان کا مقصد بھی یہی سمجھنا ہے کہ ضبط میں الفاظ کا یاد رکھنا، ان کی حفاظت کرنا بنیادی شرط ہے؛ اس لیے یہ ایک بے غبار حقیقت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ بالمعنی کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

اور فخر الاسلام (م: ۳۸۲ھ) ہی سے روایت بالمعنی پر شدید پابندی، جو حافظ ابن الہمام نے نقل کی ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

والعزيمة في الأداء باللفظ والرخصة معناه بلا نقص وزيادة للعالم باللفظ ومواقع الألفاظ. وقال فخر الإسلام: إلا في نحو المشترك والمجمل والمتشابه بخلاف العام والحقيقة المحتملين للخصوص والمجاز، أما المحكم منهما فتكفي اللغة.

عزیمت تو روایت باللفظ ہی کی ادائیگی ہے؛ اور رخصت روایت بالمعنی ہے، بشرطیکہ راوی زبان دان اور مواقع الفاظ سے واقف ہو اور کی زیادتی نہ کرے، اور فخر الاسلام نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ روایت کا تعلق مجمل، مشترک اور متشابہ سے نہ ہو، ہاں اگر عموم و خصوص ہو، تو اس سے مستثنیٰ ہے اور محکم اگر ہو، تو صرف زبان دان ہونا کافی ہے۔ (اتخریج: ۹۷/۳)

دوسرے اصولیین بھی فخر الاسلام (م: ۳۸۲ھ) کے ہم نوا ہیں، علامہ سعد الدین تفتازانی (م: ۷۹۱ھ) اور شارح اصول بزودی علامہ عبدالعزیز بخاری (م: ۷۳۰ھ) نے اس قسم کی تصریح کی ہے۔ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۶۰-۵۷۳)

## مثال روایت بالمعنی:

حدیث: لا تجزئ صلاة لا یقرأ فیها بفاتحة الكتاب.

حافظ ابن حجر عسقلانی (م: ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں: یہ روایت بھی انہیں میں سے ہے، جن کو بعض نے بالمعنی روایت کیا ہے۔ (الکت علی کتاب ابن الصلاح: ۸۰۶-۸۰۸)

علاء بن عبد الرحمن نے اس حدیث کو ”عن أبيه عن أبي هريرة“ اس طرح روایت کیا ہے: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج. (مسلم، کتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، رقم: ۳۹۵)

سفیان بن عیینہ، اسماعیل بن جعفر، روح بن القاسم، عبد العزیز الدردی وغیرہ نے علاء سے من صلی صلاة... الحدیث روایت کیا ہے، شعبہ اور جمہور نے بھی اس کو اس طرح روایت کیا ہے۔

وہب بن جریر اس کو عن شعبہ ”لا تجزئ“... الحدیث روایت کرنے میں منفر وہیں۔ وہب بن جریر کی روایت بقیہ حفاظ راویوں کی روایت کی طرف نظر کرتے ہوئے شاذ ہے؛ اس لیے کہ جمہور نے ”لا تجزئ“ کا لفظ ذکر نہیں کیا، یہ بات بھی بعید ہے کہ ابو ہریرہؓ نے اس کو دو لفظوں سے سنا ہو اور علاء کے شاگردوں کی کثرت کے باوجود صرف شعبہ ہی اس لفظ کو ذکر کرے اور شعبہ سے روایت کرنے والے کی کثرت کے باوجود صرف وہب بن جریر نے اس کو یاد رکھا ہو۔

دوسری طرف امام بخاری و مسلم نے عبادہ بن الصامت کی روایت تخریج کی ہے: ”لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“.



(بخاری، کتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، رقم: ۷۵۶)

دارقطنی نے ان الفاظ سے ذکر کیا ہے: ”لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بفاتحة الكتاب“ اور فرمایا: إسنادہ صحيح.

(دارقطنی، کتاب الصلاة، باب وجوب قراءة أم الكتاب خلف الإمام، رقم: ۱۲۱۰)

علامہ زیلعی (م: ۷۶۲ھ) ”نصب الراية“ میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں زیاد بن ایوب ہے، وہ ”لا تجزئ“ کے ذکر کرنے میں منفرد ہے، اور ایک بڑی جماعت: سوار بن عبد اللہ العنبري، عبد الجبار بن بن العلاء، محمد بن عمرو بن سلیمان، حسن بن محمد الزعفرانی نے اس کو ”لا صلاة لمن لم يقرأ“ روایت کیا ہے، اور یہ صحیح ہے، ممکن ہے کہ زیاد نے اس کو بالمعنی روایت کیا ہو۔ (نصب الراية: ۵/۳۶۵)

یہ ساری گفتگو من حیث الحدیث تھی، رہی من حیث الفقہ، شافعیہ قراءۃ فاتحہ کو نماز میں فرض کہتے ہیں، یہی مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ فرض نہیں ہے؛ بل کہ واجب ہے، اور حدیث ”لا صلاة“ کی انہوں نے تاویل کی کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔

(الاجتهاد فی علوم الحدیث: ۵۴۳-۵۴۴)

### تنبیہ:

علامہ زاہد الکوثریؒ (م: ۱۳۷۱ھ) ”فقہ اهل العراق وحديثهم“ میں اخبار آحاد کی شرطوں کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وكذلك اقتصار تسويغ الرواية بالمعنى على الفقيه مما يراه أبو حنيفة حتماً. کہ جب روایت بالمعنی ہو، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حتمی طور پر فقہا ہت شرط ہے۔ (ص: ۳۵)

دکٹر محمد عوامہ نے علامہ زاہد الکوثری کے قول کو ”أثر الحديث الشريف“ (ص: ۳۸)

میں ذکر کیا ہے، اس کو ”قاعدہ کبیرہ“ بتاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہی وہ فقہت ہے، جس کی بنا پر حنفیہ دوسروں سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔

ان دونوں کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ روایت بالمعنی میں مطلقاً بغیر کسی تفصیل کے فقہت شرط ہے، حالانکہ یہ قول حنفیہ کے قول کے موافق نہیں ہے۔ (حوالہ بالا)

علامہ زاہد الکوثری بذات خود ”الکت“ میں فرماتے ہیں کہ جب دو روایتوں میں آپس میں تعارض ہو، تو اس وقت ترجیح فقہ راوی کے ذریعہ ہوتی ہے، خاص طور پر روایت بالمعنی کی جگہ میں، جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ کا امام اوزاعی کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا، مسئلہ رفع یدین کے سلسلہ میں، تو یہ ایک ایسا امر ہے جس پر عمل واجب ہے۔

علامہ زاہد الکوثری فرماتے ہیں: ”وأما ترجیح إحدى الروایتین علی الأخری بفقه الراوی، ولا سیما فی موضع الروایة بالمعنی كما فعل أبو حنیفة مع الأوزاعی فی مسألة رفع یدین عند الرکوع فأمر یجب الأخذ به“

علامہ زاہد الکوثری کی اس عبارت سے تو پتہ چلتا ہے کہ فقہ راوی روایت بالمعنی کے لیے شرط نہیں ہے؛ بلکہ علامہ زاہد نے اس کو باب الترجیح کی قبیل سے شمار کیا ہے، اور خاص طور پر روایت بالمعنی میں، یہی مذہب حنفیہ اور ان کے اصول کے عین موافق ہے؛ اس لیے فقہ راوی حنفیہ کے نزدیک باب الترجیح کی قبیل سے ہے، جیسا کہ ماقبل کی بحثوں میں گزر چکا ہے، یہ علی العموم بالمعنی روایت کرنے کے لیے شرط نہیں ہے، جیسا کہ ”فقہ اہل العراق“ کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔

چوں کہ حنفیہ دوسروں کے مقابلہ میں فقہت پر زیادہ زور دیتے ہیں، اسی وجہ سے علامہ زاہد الکوثریؒ نے اس کو مستقلاً ذکر فرمایا۔ (الکت: ۹۲) واللہ اعلم بالصواب۔

# نواں باب: معنی خبر کا بیان

(وہ خبر مجروح، جسے سلف نے مردود قرار دیا ہو)

## فصل اول: خبر مجروح:

یہ بات ماقبل میں گزر چکی کہ خبر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نفس خبر۔ اس سے متعلق بحث گزر چکی۔ (۲) معنی خبر۔

معنی کے اعتبار سے خبر کی تقسیم:

علامہ بزدویؒ نے معنی خبر کو پانچ قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) وہ صدق، جس میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہ ہو اور وہ متواتر ہے۔

(۲) وہ صدق، جس میں ایک قسم کا شبہ موجود ہو، وہ مشہور ہے۔

(۳) وہ صدق، جو محتمل ہو؛ لیکن جانب صدق رائج ہو، وہ آحاد ہے، چوں کہ اس

میں شرائط قبولیت موجود ہے۔

(۴) وہ صدق جو محتمل ہو اور ایسی دلیل کے معارض ہو جو جانب صدق کو رائج قرار

دے، اس وقت اس میں توقف واجب ہے، تا آن کہ کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، یہ ان اقسام

کے مثل ہے، جن سے خبر واحد ساقط ہو جاتی ہے۔ (جیسے خبر واحد، ظاہر قرآن کے مخالف ہو، یا

سنت مشہورہ کے مخالف ہو یا خبر فاسق)

ان چاروں قسموں سے متعلق بحث گزر چکی۔

(۵) وہ خبر مجروح، جس کو سلف نے قبول نہیں کیا اور اس پر انہوں نے نکیر کی، اس کی دو

قسمیں ہیں:

[۱] وہ خبر جس کو طعن و نکیر لاحق ہو بذات خود راوی حدیث کی جانب سے۔ اس کی

چار قسمیں ہیں:

- (۱) راوی حدیث اس خبر کا صراحۃً انکار کر دے۔
- (۲) راوی حدیث اس خبر کے خلاف عمل کرے، چاہے وہ بلوغ سے پہلے ہو یا بلوغ کے بعد، یا بلوغ و عدم بلوغ کی تفصیل کا علم نہ ہو۔
- (۳) تاویل و تخصیص کے ذریعہ بعض محتملات کی تعیین ہو جائے۔
- (۴) راوی حدیث اس حدیث پر عمل کرنے سے رک جائے۔
- [۲] وہ خبر جس کو طعن و نکیر لاحق ہو، راوی حدیث کے علاوہ کی جانب سے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو اصحاب النبی ﷺ کی جانب سے۔
- (۲) وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو ائمہ حدیث کی جانب سے۔
- (تفصیل کے لیے دیکھیے: کشف الاسرار: ۳/۹۵، الکافی: ۳/۱۳۵۱)

## [مبحث اول]

### خبر مجروح کی پہلی قسم کی تفصیل و توضیح:

وہ خبر جس کو طعن و نکیر لاحق ہو راوی حدیث کی جانب سے، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ:

- [۱] راوی حدیث، روایت کا انکار کر دے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:
- (۱) راوی کا یہ انکار، انکار مضموم اور انکار کذب ہو، مثلاً یوں کہے: ”کذبت علی“ یا ”ما رویت لك هذا“۔

اکثر علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں عمل ساقط ہو جائے گا؛ اس لیے

کہ ان میں سے ہر ایک اپنے دعویٰ میں دوسرے کے لیے مکذّب ہے، یہ چیز حدیث میں موجب قرح ہوگی؛ لیکن ان دونوں کی عدالت ساقط نہیں ہوگی۔

(بدیع النظام: ۷۴، التقریر: ۳/۳۸۲، الاحکام: ۲/۱۱۸)

[۲] راوی حدیث کا انکار انکار نسیان یا انکار توقف ہو، مثلاً یوں کہے: ”لا أعرف أني“

رویت هذا“ یا یوں کہے: لا أذكر أني رویت لك“ وغیرہ۔ اس صورت میں اختلاف ہے۔

امام کرخی (م: ۳۴۰ھ)، امام ابو بکر جصاص (م: ۷۰ھ)، امام قدوری (م: ۴۲۸ھ)،

علامہ بزدوی (م: ۴۸۲ھ)، علامہ سرخسی (م: ۴۵۰ھ)، ابن ملک (م: ۸۵۴ھ)، اور (ایک

روایت کے مطابق) امام احمد بن حنبل (م: ۲۴۱ھ) نیز امام ابو یوسف وغیرہ فرماتے ہیں: قبول

نہیں کی جائے گی، اور اس پر عمل ساقط ہو جائے گا۔ (كشف الاسرار: ۳/۱۲۵، التقریر: ۳/۳۸۳،

الفصول: ۲/۵۹-۶۰، التجرید: ۹/۵۳، ۴۲، اصول بزدوی: ۱۹۱، اصول کرخی: ۳/۳-۴، شرح المنار: ۶۶۰-۶۶۱)

ابن الساعاتی، ابن الہمام، ابن قطلوبغا، ابن الحسنبلی، ملا علی قاری وغیرہ فرماتے

ہیں: کہ حدیث قبول کی جائے گی، یہی بات امام شافعی، امام مالک، امام احمد (در قول مشہور)،

امام محمد اور جمہور محدثین فرماتے ہیں۔ (بدیع النظام: ۷۴، كشف الاسرار: ۳/۱۲۸، التقریر: ۳/۳۴۷، القول

المبتکر: ۷۴، التقریر: ۲/۲۹۲، فتاویٰ الاثر: ۱۰۶، شرح النسخہ: ۶۵۳، الاحکام للآمدی: ۲/۲۵۱)

## مذہب رائج

جمہور کا مذہب صحیح ہے، کیوں کہ جب راوی حدیث اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول

گیا، لیکن اس سے روایت کرنے والا ثقہ ہے، تو صرف احتمال کی وجہ سے اس کی روایت

مردود نہیں ہوگی، بہت سے محدثین اپنی روایت کردہ احادیث بھول گئے، کوئی کہتا: ”حدثنی

فلان عن فلان بكذا أو كذا. خطیب بغدادی نے ایسی روایات کو اپنی کتاب ”اخبار من حدث ونسی“ میں جمع فرمایا ہے۔ (علوم الحدیث: ۱۱۶، ۱۱۸، تدریب: ۱/۳۳۴، فتح المغیث: ۷۷/۲)

**مثال:** عبدالعزیز الدر اور دی عن ربیعة بن أبی عبدالرحمن عن سهیل بن أبی صالح عن أبیه عن أبی هريرة ”أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضی بالیمین مع الشاهد۔ (سنن ابی داود: کتاب الأضحية، باب القضاء بالیمین والشاهد، ترمذی: کتاب الأحکام)

عبدالعزیز فرماتے ہیں: میں نے اس کا سهیل کے سامنے ذکر کیا، تو انہوں نے فرمایا: ”أخبرني ربیعة“ وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، میں نے ان کو بیان کیا، وہ مجھے یاد نہیں، عبدالعزیز فرماتے ہیں: سهیل کو کچھ کمزوری لاحق ہو گئی تھی اور ان کی عقل کی کمزوری کی بنا پر وہ اپنی بعض احادیث بھول جاتے تھے، سهیل اس کے بعد حدیث ”عن ربیعة عنی عن أبیه“ کہہ کر روایت کرتے تھے۔

نیز ابوداؤد نے اس حدیث کو ”من رواية سليمان بن بلال عن ربیعة“ بھی روایت کیا ہے، سلیمان فرماتے ہیں کہ میں سهیل سے ملا اور میں نے ان سے اس حدیث سے متعلق سوال کیا، تو انہوں نے جواب دیا: ”لا أعرفه“ میں نے ان سے کہا کہ ربیعة نے تو مجھے آپ کے واسطے سے بیان کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا: کہ اگر ربیعة نے میرے واسطے سے آپ کو حدیث بیان کی ہے تو پھر آپ اس کو ”عن ربیعة عنی“ بیان کیجئے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری فرماتے ہیں: کہ ہمارے اصحاب نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا: اس لیے کہ انکار کی وجہ سے اس میں انقطاع ہے، لیکن بعض لوگ جنہوں نے اس قسم کو قبول کیا، وہ اس سے دلیل پکڑتے ہیں کہ جب سهیل فرما رہے ہیں ”حدثني ربیعة عنی“ اور

اہل علم کے مابین شائع و ذائع ہے اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی، تو گویا اس حدیث کے قبول کرنے پر اجماع ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے؛ کیوں کہ اس میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس پر عمل کو واجب کرنے پر دلالت کرتی ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس بات کے جواز پر دلالت کرتی ہے کہ اصل نسیان کے بعد کہے: ”حدثنی الفرع عنی“ اس سے نہ وجوب عمل ثابت ہوتا ہے نہ ہی جواز۔ (کشف الاسرار: ۶۲/۳)

مثال ثانی: سفیان بن عیینہ، عن ابن جریج، عن سلیمان بن موسیٰ، عن الزہری، عن عروہ، عن عائشہ، قالت: قال رسول اللہ -صلی اللہ علیہ وسلم-: إذا نکحت المرأة بغير أمر مولاها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن أصابها فلا مهر لها بما أصاب منها، فإن اشتجر وافر السلطان ولي من لا ولي له“.

قال ابن جریج: فلقیت الزہری فسألتہ عن هذا الحدیث فلم یعرفہ قال: وکان سلیمان بن موسیٰ وکان فائنی علیہ. (ترمذی: کتاب النکاح، مسند أحمد: ۶/۴۷۶)

علامہ عبدالعزیز بخاریؒ فرماتے ہیں کہ جب مروی عنہ (زہری) نے اس حدیث کا انکار کر دیا، تو پھر اس سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حجت قائم نہیں ہو سکتی، اور ممکن ہے کہ امام محمدؒ کا قول اس اصل میں ان دونوں کے قول کے خلاف ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان دونوں سے متفق ہو، ہاں لیکن نکاح بغیر ولی کے دوسری احادیث کی بناء پر بار آور نہیں۔ (کشف الاسرار: ۶۲/۳) (دیکھئے ائمہ اربعہ کے مذاہب کے لئے: الموسوعة الفقهية: ۱۳/۱۹۱، المغنی: ۶/۷۶)

## (۲) راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو:

جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک راوی کا عمل و فتویٰ اس کی روایت کے خلاف حدیث



میں موجب طعن نہیں ہوگا، اس لئے کہ واجب اس کی روایت و نقل کو ”عن النبی“ قبول کرنا ہے، نہ کہ اس کے نقل و فتویٰ کو قبول کرنا؛ چنانچہ اعتبار روایت کا ہے نہ کہ روایت کا۔

حنفیہ کے نزدیک قبول روایت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف نہ ہو، چاہے قولاً یا فعلاً، چنانچہ جب مخالفت حدیث کا علم ہو، تو یہ موجب قدح ہوگی، وہ اس وقت حسن ظن کی تلقین کرتے ہیں، اور اس کی مخالفت کو نسخ یا ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ امام طحاوی نے، اپنی کتب میں جگہ جگہ اس اصل کو اختیار فرمایا ہے۔

(شرح معانی الآثار: ۱/۲۹۲، شرح مشکل الآثار: ۱۵/۵۰)

راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو، تو حنفیہ کے نزدیک اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ اپنی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہوگا، یا بلوغ سے پہلے ہوگا۔

(۲) راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ اپنی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہے؟ یا بعد میں یا بلوغ سے پہلے ہے یا بعد میں؟ اس کا علم نہ ہو۔

(۳) راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ روایت کردہ حدیث کے بعد ہو یا بلوغ کے بعد ہو۔ (کشف الاسرار: ۳/۶۳، اصول سرخسی: ۲/۵، الفصول: ۳/۲۰۳، قواعد: ۲۰۲)

اگر پہلی صورت ہو، تو حدیث موجب قدح (جرح) نہیں ہوگی، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ اس کا مذہب ہے اور اس نے اس سے رجوع کر لیا؛ لہذا اس کے ساتھ اچھا گمان کیا جائے گا۔

اور اگر دوسری صورت ہے، تو بھی وہ قابل احتجاج ہے، اس لیے کہ اگر راوی کا عمل یا

اس کا فتویٰ اپنی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہے یا بلوغ سے پہلے ہے، تو بھی حدیث حجت ہے، اور اگر روایت کے بعد یا بلوغ کے بعد ہے تو حجت اور سقوط عمل کے سلسلہ میں شک واقع ہو گیا اور اصل حدیث میں حجت ہونا ہے، لہذا اس پر عمل واجب ہوگا اور اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ روایت سے پہلے ہے؛ اس لیے کہ دونوں صورتوں میں اس پر محمول کرنا واجب ہے، جب تک اس کے خلاف ظاہر نہ ہو جائے۔

اور اگر راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ روایت کے یا بلوغ کے بعد ہے، تو یہ حدیث میں موجب جرح ہوگی اور اس سے احتجاج ساقط ہو جائے گا؛ اس لیے کہ روایت اور بلوغ کے بعد اس کے عمل یا فتویٰ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: (۱) راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ روایت و بلوغ کے بعد صحیح ہوگا یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ روایت منسوخ ہے، یا ثابت ہے جس کا علم اس کو بعد میں ہوا۔ (۲) اگر صحیح نہیں ہے اس طور پر کہ اس نے غفلت و نسیان سے کام لیا ہے، اس صورت میں بھی قابل احتجاج نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ عادل نہیں یا مغفل ہے، اور یہ دونوں باتیں قبول روایت کے لیے مانع ہے۔ (کشف الاسرار: ۶۳/۳، اصول سرخسی: ۵/۲، الفصول: ۳/۳۰۳، تقریر: ۲۶۶/۲، التوضیح: ۲۵/۲۰، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۰۲)

مثال: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِثْنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ“۔

(بخاری، کتاب الطہارۃ، باب حکم ولوغ الکلب)

دوسری طرف امام طحاویؒ اور امام دارقطنیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوف روایت

کیا ہے، کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات“۔ (دارقطنی: رقم: ۱۹۳، شرح معانی الآثار: ۱/۲۳، باب سور الکلب)  
 چنانچہ پہلی روایت میں ولوغ کلب کے بعد برتن کو سات مرتبہ دھونے کا تذکرہ ہے،  
 اور دوسری روایت میں ان کا عمل (فتویٰ) اس کے خلاف ہے کہ اس میں تین مرتبہ دھونے کا  
 تذکرہ ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ولوغ کلب سے برتن سات مرتبہ دھویا جائے گا، انہوں نے  
 حضرت ابو ہریرہؓ کے عمل کی طرف توجہ نہیں کی؛ نیز فرماتے ہیں کہ اعتبار روایت کا ہے نہ کہ  
 روایت کا۔ (التمہید: ۸/۲۶۸، ۱، مجموع: ۲/۵۹۸)

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے قول پر عمل کرتے ہوئے ولوغ کلب کی  
 بناء پر برتن تین مرتبہ دھویا جائے گا، حضرت ابو ہریرہؓ کا روایت کے خلاف عمل اس بات کی  
 دلیل ہے کہ وہ حکم منسوخ ہو چکا ہے، یا دلالت حال اس بات کی مقتضی ہے کہ آپ ﷺ کی  
 مراد تین مرتبہ سے زیادہ دھونا، استحباب پر محمول ہے۔ (اصول سرخی: ۶/۲)

فلما كان أبو هريرة قد رأى أن الثلاثة يطهر الإناء من ولوغ الكلب فيه.  
 وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكرنا ثبت بذلك نسخ السبع  
 لأننا نحسن الظن به، فلا نتوهم عليه أنه يترك ما سمعه من النبي صلى الله  
 عليه وسلم إلا إلى مثله، وإلا سقطت عدالتهم فلم يقبل قوله ولا روايته.

(شرح معانی الآثار: ۱/۲۳)

دوسری مثال: امام ترمذیؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ آپ

ﷺ سواری پر وتر ادا فرمایا کرتے تھے۔ (ترمذی: ۱۰۸/۱)

لیکن خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا معمول نقل کیا گیا ہے کہ وتر ادا کرنے کے لیے سواری سے نیچے اترتے تھے؛ لہذا حنفیہ نے اس حدیث پر عمل کیا اور جس میں آپ ﷺ کے سواری پر وتر پڑھنے کا ذکر ہے، اسے تہجد پر محمول کیا، کیوں کہ حدیث میں وتر کا لفظ تہجد کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔

تیسری مثال:

حضرت عائشہؓ کی وہ روایت ہے، جس میں عورت کے نکاح کے لیے ولی کی اجازت ضروری قرار دی گئی ہے، ”لا نکاح إلا بولی“، لیکن خود حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی یعنی عبدالرحمن بن ابوبکر کی لڑکی کا نکاح والد کی عدم موجودگی میں خود کیا۔ (المبسوط: ۵/۱۲) اس لیے حنفیہ کے نزدیک بالغ لڑکی پر اولیاء کی ولایت استحبائی ہوگی نہ کہ وجوبی۔

تنبیہ: راوی کا عمل جب اپنی مروی کے خلاف ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہر وقت نسخ پر محمول کیا جائے؛ بلکہ کبھی نسخ، کبھی ندب، کبھی استحباب پر یا اس کے علاوہ دوسرے قرائن کے ذریعہ محال حسنہ پر محمول کیا جائے گا۔

دوسرے ائمہ مذاہب نے بھی اس قاعدہ کو استعمال فرمایا ہے؛ چنانچہ امام بیہقیؒ نے ”الحلی“ والے مسئلہ میں جب حضرت عائشہؓ کے فعل اور روایت میں تعارض ہوا تو اس قاعدہ کو استعمال فرمایا ہے۔ (ابوداؤد: کتاب الزکاۃ، باب الکفر ماہو؟، رقم: ۱۵۶۰، معرفۃ السنن والآثار: ۶/۱۴۴)

(۳) بعض محتملات حدیث پر راوی کا عمل:

یہاں دو مسئلے ہیں:

(۱) حدیث دومعانی کا احتمال رکھتی ہو، صحابی اس کو کسی ایک معنی پر محمول کرے یا راوی کسی ایک معنی پر محمول کرے، جس پر وہ مطلع ہوا ہو، تو کیا اس پر عمل واجب ہے؟ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی کا بعض محتملات حدیث پر محمول کرنا حدیث میں موجب قدح نہیں ہوگا، اختلاف اس صورت میں ہے جب صحابی اس کو کسی ایک معنی پر محمول کرے، تو کیا اس پر عمل واجب ہے؟

(۲) خبر کسی چیز کے بارے میں ظاہر ہو، صحابی اس کو اس ظاہری معنی کے علاوہ کسی اور معنی پر محمول کرے۔

پہلی صورت میں ائمہ احناف قبول ورد کے بارے میں مختلف ہیں:

امام ابوبکر جصاصؒ اور قاضی ابوزید الدبوسیؒ فرماتے ہیں صحابی کی تاویل حجت نہیں اور اس پر عمل واجب نہیں؛ لہذا نص اپنی جگہ حجت ہوگا، اور جو معنی نص سے ثابت ہے، وہ اس کی وجہ سے باطل نہیں ہوں گے کیوں کہ ضابطہ ہے: العبرة لما روی لا لما رأى. یہی امام قدوریؒ، علامہ بزدوی، علامہ سرخسیؒ، علامہ عبدالعزیز بخاریؒ وغیرہ احناف کی رائے ہے۔

(الفصول فی الاصول: ۶۸/۲، تقویم الأدلۃ: ۲۰۲-۲۰۳، التجرید: ۵/۲۲۳۸، اصول بزدوی: ۱۹۳، اصول سرخسی:

۶۸/۲-۷، کشف الاسرار: ۱۳۵/۳)

جمہور مالکیہ، شوافع اور احناف کی ایک جماعت: ابن الساعاتی، ابن الہمام، ابن امیر حاج، ملا بہاریؒ، علامہ عبدالحی لکھنویؒ، وغیرہ کی رائے ہے کہ صحابی کی تاویل حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے، یہ اس لیے کہ صحابی رسول، احوال و اسرار رسول ﷺ سے زیادہ واقف ہیں؛ لہذا صحابی کا بیان اس بات پر محمول ہوگا کہ آپ ﷺ کی مراد یہی ہے؛ اس لیے صحابی

کی تاویل چھوڑی نہیں جائے گی، الا یہ کہ کوئی اقویٰ دلیل موجود ہو۔ (نہایہ الوصول: ۱۷۴، التحریر: ۳۲۸-۳۲۹، اتقریر والتحیر: ۲/۲۶۵، مسلم الثبوت: ۲/۱۲۴، الاجوبۃ الفاضلہ: ۲۲۲، الاحکام: ۲/۱۲۷-۱۲۸، مختصر ابن حاجب: ۲/۷۲)

”عکملہ فتح الملبم“ (۱/۲۴۲) کے مطالعہ سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم نے بھی تاویل صحابی کو بھی حجت مانا ہے؛ چنانچہ ”مسألة البيعان بالخيار مالم يتفرقا“ کے اخیر میں فرماتے ہیں: ”فظهر أنَّ الصحابة فهموا من الحديث ثبوت خيار المجلس على اختلاف بينهم في تفسير المجلس، وما فهم الصحابة من الحديث أولى بالقبول“۔

راجح مذہب، ثانی ہے کہ قول صحابی کی طرح تاویل صحابی بھی حجت ہے؛ اس لیے کہ ائمہ احناف، قول صحابی کو چند شرائط و قیود کے ساتھ حجت تسلیم کرتے ہیں؛ چنانچہ تاویل صحابی کو قبول کرنا بھی چند شرائط و قیود کے ساتھ لازم ہوگا، اس لیے کہ قول صحابی اور تاویل صحابی کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، اسی کی طرف علامہ ابن الہمامؒ نے ”التحریر (ص: ۳۲۸) میں پر اشارہ کیا ہے، اور اس کی دونوں شرحوں میں بھی اسی کی طرف اشارہ موجود ہے۔

(اتقریر والتحیر: ۲/۳۶۵)

تنبیہ:- علامہ سرخسیؒ نے ”اصول فقہ“ میں قول صحابی اور تاویل صحابی میں فرق بیان کیا ہے اور انہیں کے کلام کو علامہ عبدالعزیز بخاریؒ نے ”کشف الاسرار“ میں ذکر کیا ہے، نیز علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ان کے کلام کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وفیه تأمل“۔

(۲/۱۰۹، کشف الاسرار: ۳/۳۱۷، مقدمہ فتح الملبم: ۱/۱۰۵)

(۲) خبر کسی معنی میں ظاہر ہے، صحابی اس کو اس کے ظاہری معنی کے علاوہ کسی اور معنی

پر محمول کرے، چاہے ظاہر عام ہو، پھر اس میں تخصیص پیدا کرے یا مطلق کو مقید کر دے یا حقیقت کو مجاز پر محمول کر دے۔

شوافع، مالکیہ اور امام کرخیؒ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور صحابی کی بیان کردہ تاویل و تخصیص کو حجت نہیں سمجھتے، اور اکثر حنفیہ اور حنابلہ صحابی کے محمول کردہ معنی اور تاویل پر اس کو محمول کرتے ہیں، اور ظاہر پر عمل نہیں کرتے، اس لیے کہ صحابی کی بیان کردہ تاویل و تخصیص کے خلاف عمل کرنا بلا دلیل جائز نہیں ہے۔ (کشف الاسرار: ۲۵/۳، اصول سرخی: ۶/۲، مسلم الثبوت:

۱۲۴/۲، نواتح الرحمت: ۲/۲۰۲، الکافی: ۵۶/۳-۱۳، التوضیح: ۲۵/۲، اتقیر یروالتحیر: ۲/۲۶۶)

مثال: عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا إلا بيع الخيار. زاد مسلم: فكان ابن عمر إذا بايع رجلا فأراد أن لا يقبله قام فمشى هنيمته ثم رجع إليه. (بخاری، کتاب البيوع، باب البيعان بالخيار، مسلم: کتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين)

یہاں جمہور کے نزدیک ”تفرق ابدان“ مراد ہے اور ایجاب و قبول مکمل ہونے کے بعد بھی طرفین کو اختیار مجلس حاصل ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سے تفرق اقوال مراد ہے، یعنی جب تک ایجاب کے بعد قبول کا اظہار نہ ہو جائے؛ بیع رد کرنے کا اختیار حاصل ہے، حالاں کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس حدیث کے وہی معنی مراد لینا ثابت ہے، جو جمہور نے لیا ہے، صحابی اس کی مراد کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جانتا ہے؛ لہذا تاویل صحابی کو اس وقت تک چھوڑا نہیں جائے گا جب تک کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔

**ملحوظہ:** حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ مفصلاً ”عرض

الحديث على القرآن“ کی مثال میں گزر چکی ہے۔

## دوسری صورت کی مثال:

[راوی صحابی کا خبر کو ظاہری معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر محمول کرنا]

عکرمہ سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے چند لوگوں کو جلانے کا حکم دیا، اس کی خبر ابن عباسؓ کو ہوئی، تو آپؓ نے فرمایا: میں ہوتا تو ان کو نہ جلاتا؛ اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا تعذبوا بعذاب اللہ“ میں ان کو قتل کر دیتا، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے، ”مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ فَاقْتُلُوْهُ“۔ (بخاری: کتاب الجہاد، باب لا یعذب بعذاب اللہ)

مذکورہ روایت عام ہے، مرتد اور مرتدہ کے قتل کے بارے میں، راوی صحابی ابن عباسؓ نے اسی کو رجال کے ساتھ خاص کر دیا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے ”کتاب الخراج“ میں (۱۸۰-۱۸۱) امام محمدؒ نے ”کتاب الآثار“ (ص: ۳۰۲، رقم: ۵۹۱) میں، ابن ابی شیبہؒ نے ”مصنف“ (۱۳/۵۹۷-۱۷ ص/۴۶۶) میں، من طریق ابی حنیفہ، عن عاصم، عن ابی رزین، عن ابن عباسؓ روایت کیا ہے: ”لا یقتل النساء إذا هن إرتدن الإسلام ولكن یحبسن ویدعین إلى الإسلام ویجبرن علیہ“۔

چنانچہ فقہاء، مرتدہ کے حکم میں مختلف ہیں: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد فرماتے ہیں کہ: مرتدہ کو قتل کیا جائے گا، یہی ابن ابی لیلی، عثمان البتی، امام اوزاعی، لیث اور زہری وغیرہ کا قول ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے تاویل ابن عباسؓ پر عمل کیا ہے، چنانچہ یہ حضرات مرتدہ کے قتل کی اجازت نہیں دیتے۔

(المبسوط: ۱۰۸/۱، فتح القدیر: ۴۱/۱، المغنی: ۱۶/۹)



## ملفوظ:

ابن الحاجب، علامہ آمدی، علامہ رازی اور سبکی (مختصر ابن الحاجب: ۲/۷۲، الاحکام للآمدی: ۲/۱۸۳، المحصول: ۲/۹۹۵، جمع الجوامع: ۲/۲۲۲) مسئلہ اول میں تاویل صحابی کو حجت مانتے ہیں اور دوسری مسئلہ میں ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں اور تاویل کو چھوڑ دیتے ہیں، حالاں کہ دونوں مسئلے میں باعتبار دلیل کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ ملا بہاریؒ اور بحر العلوم نے ”فوائد الرحموت“ (۲/۲۰۲) میں فرمایا ہے: کہ انہوں نے مسئلہ اول میں تاویل صحابی کو حجت مانا، کیوں کہ صحابی حدیث کی مراد کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جانتے ہیں، یہی چیز مسئلہ ثانیہ میں بھی ہے۔ (فوائد الرحموت: ۲/۲۰۲)

## (۴) راوی کا حدیث پر عمل کرنے سے رک جانا:

راوی کا حدیث پر عمل کرنے سے رک جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس حدیث کے خلاف عمل کرنا، یہاں تک وہ حدیث حجت باقی نہیں رہتی؛ یہ اس لیے کہ جس طرح حدیث صحیح پر ترک عمل حرام ہے، اسی طرح حدیث کے تقاضا پر عمل نہ کرنا بھی حرام ہے۔

امتناع کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث کے تقاضا پر نہ عمل کرتا ہے اور نہ ایسے ظاہری افعال میں مشغول ہوتا ہے، جس سے حدیث کی خلاف ورزی ہو، مثلاً کوئی نماز کے وقت نماز نہ پڑھے اور نہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو، یہاں تک کہ نماز کا وقت گزر گیا، یہ ہے نماز سے رک جانا اور اگر روزہ کے وقت میں کھانے پینے میں مشغول رہا، تو یہ خلاف پر عمل کرنا ہے؛ لیکن حقیقت میں امتناع اور خلاف ورزی ایک ہی ہے، کیوں کہ ”ترک“ ایک فعل ہے، چنانچہ اس میں اشتغال ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی دوسرے فعل میں اشتغال، یہ بھی خلاف پر

ہی عمل کرنا ہوا، اسی وجہ سے علامہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے ”عمل الراوی بخلاف الحدیث“ اور ”امتناع الراوی عن العمل بالحدیث“ کے باب کے تحت ابن عمرؓ کی رفع یدین والی روایت پر ترک عمل کو ذکر کیا ہے۔ (کشف الاسرار: ۶۶/۳، اصول السرخسی: ۷/۲)

## [مبحث ثانی]

وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو راوی حدیث کے علاوہ کی جانب سے:

(۲) یہ بات گذر چکی کہ خبر مطعون، جس کو سلف نے رد کر دیا اور اس پر نکیر کی، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ خبر جس کو طعن و نکیر لاحق ہو راوی حدیث کی جانب سے، اس سے متعلق تفصیل گذر چکی۔ (۲) وہ خبر جس کو طعن لاحق ہو، راوی حدیث کے علاوہ کی جانب سے، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) صحابہ کا طعن حدیث میں۔

حنفیہ اس کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: (۱) وہ حدیث جو محتمل الخفاء نہ ہو۔ (۲) وہ حدیث جو محتمل الخفاء ہو۔

(۱) حدیث غیر محتمل بالخفاء:

۱۔ محتمل الخفاء نہ ہو، حنفیہ فرماتے ہیں کہ وہ حدیث جس پر بعض صحابہ کا حدیث کے خلاف عمل کرنا مروی ہو، اگر وہ حدیث محتمل الخفاء نہیں ہے، تو وہ حدیث حجت نہیں ہوگی، اس لیے کہ دین انہیں کے واسطے سے حاصل ہوا، یہ بات بعید ہے کہ ان پر کوئی چیز مخفی رہے اور ان کے بارے میں کبھی یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ حدیث کی مخالفت کریں گے، بہر صورت ان

کی مخالفت کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ ان کو اس کے منسوخ ہونے کا علم ہو چکا ہوگا یا ان کو اس بات کا علم ہو گیا ہوگا کہ یہ حکم یقیناً واجب نہیں ہے۔ (کشف الاسرار: ۶۷/۳، اصول سرخی: ۷۰/۲، التوضیح: ۲۷/۲، التقریر والتحریر: ۲۶۷/۲، نواتج الرموت: ۱۶۳/۲)

مثال: عباده بن صامتؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفی سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرمم“. (مسلم: كتاب الحدود، باب حد الزنا)

حنفیہ فرماتے ہیں کہ: باکرہ کی حد کوڑے ہے، اور ”تغریب“ (جلا وطنی) یہ عقوبت و تعزیر ہے، امام کو اس کا اختیار ہے، حنفیہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا اور تاویل کی، اس لیے کہ صحابہ کا عمل اس کے خلاف ہے، اور یہ حدیث ان میں سے ہے، جو محتمل الخفاء نہیں، چنانچہ صحابہ کا اس حدیث کے خلاف عمل کرنا، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے یا اس کا وجوب حتمی نہیں ہے۔

عبدالرزاق کی روایت ہے کہ ابن مسعود فرماتے ہیں: البكر يزني بالبكر، يجلد مائة وينفيان. قال: وقال علي: حسبهما من الفتنة أن ينفيا. (مصنف عبدالرزاق: ۳۲۲/۲)

نیز عبدالرزاق کی روایت ہے کہ ابن المسیب سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: غرب عمر ربيعة بن أمية بن خلف في التراب إلى خيبر، فلحق بهرقل فتنصر، فقال عمر: لا أغرب بعده مسلماً. (حوالہ بالا)

حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں آئندہ کسی کو شہر بدر کرنے کی سزا نہیں دوں گا؛ اس لیے حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے کے بجائے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ ”ایک سال شہر

بدر کرنے کی سزا“ سیاستِ شرعیہ کی قبیل سے ہے، اور قاضی و امیر کی صواب دید پر ہے۔  
 اسی طرح فتح خیبر کی نظیر حضرات صحابہ کے سامنے تھی، پھر حضرت عمرؓ نے فتح عراق کے  
 موقع سے اراضی عراق کی تقسیم نہ فرمائی؛ اس لیے حنفیہ کے نزدیک اراضی مفتوحہ کی بابت فیصلہ  
 کرنے میں حکومت مصالح کے تحت فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔ (اصول بزدوی: ۶۶/۳، اصول سرخی: ۷۸/۲)

## (۲) حدیث محتمل الخفاء:

اگر صحابی کا عمل یا فتویٰ کسی حدیث کے خلاف ہو اور حدیث ایسے مسئلے سے تعلق رکھتی  
 ہو کہ بعض لوگوں پر اس کا مخفی رہ جانا قرین قیاس ہو، تو یہ اس حدیث کے مقبول ہونے میں مانع  
 نہیں ہے، بعض صحابہ کے مخالفت کی وجہ سے اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا، جب تک ممکن  
 ہو بہتر صورت پر محمول کیا جائے، یہاں یہ ممکن ہے، اس طور پر کہ یہ کہا جائے کہ صحابی کا عمل یا  
 اس کا فتویٰ اس حدیث کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ نص کی مراد اس پر مخفی رہ گئی، اگر ان تک یہ  
 خبر پہنچ جائے تو وہ اس سے رجوع کر لے، اور وہ حدیث پر عمل کرے۔ (کشف الاسرار:  
 ۶۸/۲، اصول سرخی: ۸/۲، التوضیح: ۲/۲، تقریر و التحقیر: ۲/۲، فوائذ الرحمت: ۲/۲، ۱۶۳)

## مثال:

عن عائشة أن صفية بنت حُبي زوج النبي ﷺ حاضت في حجة الوداع،  
 فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: ”أحابتناهي“؟ فقلت: إنها قد أفاضت يارَسُولَ  
 اللَّهِ، ووطأت بالبيت، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: ”فلتنفر“.

(بخاری: کتاب المغازی: باب حجة الوداع)

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اوزاعی، امام ثوری، امام اسحاق اور ابو ثور وغیرہ فرماتے ہیں کہ حائضہ پر طوافِ وداع نہیں ہے۔

(فتح القدیر: ۵۰۴/۲، التہذیب: ۷/۲۰۷، المغنی: ۳/۲۳۸)

حضرت عمر، ابن عمر اور زید بن ثابت سے مروی ہے کہ طوافِ وداع ضروری ہے، وہ وہاں رکی رہے گی؛ لیکن، ابن عمر اور زید بن ثابت نے اس سے رجوع کر لیا، لہذا حضرت عمرؓ کے قول کو احادیث صحیحہ سابقہ کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ یہ خبر ان پر مخفی رہ گئی ہو۔

**ملحوظہ:** صحابہ کرام کا رجوع ثابت ہے، اس کی تفصیل کے لیے رجوع کریں: (مسلم: کتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، شرح معانی الآثار: ۲/۲۳۴، مصنف ابن ابی شیبہ: ۳/۱۷۳، مسند احمد: ۳/۱۶۶)

چنانچہ ان احادیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حائضہ پر طوافِ وداع نہیں ہے اور صحابہ کی وہ جماعت جو حدیث کے خلاف تھی ان سے رجوع ثابت ہے، لہذا طوافِ وداع کے وجوب کا حکم حائضہ سے بہ طور رخصت ساقط ہو جائے گا۔

(شرح معانی الآثار: ۲/۲۳۵، فتح الباری: ۳/۵۸۷)

## (۲) طعن ائمہ حدیث کی جانب سے:

جارج اور معدل کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ عالم و متقی ہو، اسباب جرح و تعدیل سے واقف ہو، تعصب، عداوت اور حسد سے کوسوں دور ہو۔

امام بزدویؒ فرماتے ہیں: اگر جرح مفسر ہو؛ لیکن جارج متہم بالعصبیت والعداوت

ہو، تو اس کی جرح کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ (اصول ہزدوی: ۲۰۰)

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں: حنفیہ کے نزدیک جرح مفسر، موجب جرح ہے؛ اور اگر جارج تعصب یا متہم بالتعصب میں معروف و مشہور ہے، تو اس کی جرح مفسر قابل اعتبار نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ اس کا تعصب و عداوت معروف و مشہور ہے۔ (اصول سرخسی: ۱۰/۲-۱۱) متعدد احناف نے تعصب، عدالت اور حسد سے پاک ہونے کی شرط کی صراحت کی

ہے۔ (کشف الاسرار: ۱۵۸/۳، التقریر: ۴/۲۲۱)

صاحب فوائح الرحمت فرماتے ہیں:

لا بد للمزكي أن يكون عدلاً، عارفاً بأسباب الجرح والتعديل، وأن يكون منصفاً ناصحاً، لا أن يكون متعصباً ومعجباً بنفسه، فإنه لا اعتداد بقول المتعصب. (فوائح الرحمت: ۱۹۰/۲)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جرح قبول کرنے کی تین شرطیں ہیں:

(۱) جرح، جرح مفسر ہو، جرح کا سبب ذکر کیا جائے۔

(۲) سبب جرح، بالاتفاق جرح کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

(۳) جرح، عصبیت و عداوت کی بناء پر نہ ہو۔

اس سلسلے میں حنفیہ کا مذہب، دیگر فقہاء و محدثین کے موافق ہے۔ (تدریب الراوی:

۳۰۵/۱، فتح المغیث: ۲۱/۳، اصول الجرح والتعديل: ۸۰) تفصیل کے لیے دیکھیے: اصول ہزدوی: ۱۹۶، اصول

کرنی: ۱۱/۳، التحریر: ۳۲۳، الرفع والتکمیل: ۱۰۵، فوائح الرحمت: ۱۸۹/۲۔

ائمہ احناف کا مختار و پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ جرح و تعدیل کا ثبوت روایت

میں صرف ایک سے ہو جاتا ہے، اور شہادت میں دو سے، ابن السّاعی، ابن الہمام، ابن الحسّلی، اور بحر العلوم وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

(بدیع النظام: ۱۶۷، التحریر: ۳۲۱-۳۲۲، فتاویٰ: ۱۸۶/۲)

### تعدیل مبہم مقبول ہے نہ کہ جرح مبہم:

ائمہ احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ تعدیل مبہم مقبول ہے؛ اس لیے کہ باعتبار عقل و دین ہر مسلمان کے لیے عدالت ثابت ہے، خصوصاً قرون ثلاثہ میں، اور چوں کہ اس کے اسباب بھی زیادہ ہیں، جس کا ذکر دشوار ہے، رہی بات جرح مبہم کی تو اس کے اسباب محدود ہیں، اس کا ذکر دشوار نہیں ہے، اور بعض مرتبہ جارح اپنے اعتقاد میں اس کو جرح سمجھتا ہے، حالاں کہ وہ سبب جرح نہیں ہوتی؛ لہذا اس کا ذکر ضروری ہے۔ علامہ بزدوی، ابن الہمام، ابن السّاعی وغیرہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔

(اصول بزدوی: ۱۹۶، التحریر: ۳۲۳، بدیع النظام: ۱۶۹)

لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کتب متقدمہ میں جرح مبہم ذکر کی جاتی رہی ہے، مثلاً ”فلان ضعیف“ یا ”کذاب“ وغیرہ الفاظ مبہم ہیں، تو پھر سبب بیان کرنے کے کیا معنی؟  
محقق ابن الہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ: ان متقدمین میں جو جرح و تعدیل میں معروف و مشہور ہیں اور اسباب جرح میں ان کی صحت رائے معلوم و معروف ہے، ان کا ابہام بھی تفصیل کے مانند ہے (التحریر: ۳۲۵) لہذا ان کی جرح مبہم قبول کی جائے گی۔  
ملا بہاری اور بحر العلوم وغیرہ نے اس رائے کو پسند فرمایا ہے۔

(مسلم الثبوت: ۳۲۵، نوا توحی الرحمن: ۱۸۹/۲)

ابن الصلاح کا جواب ابن الہمام سے مختلف ہے، ابن الصلاح فرماتے ہیں: تعدیل مبہم کافی نہیں ہے، جب تک معدل کے نام کو بیان نہ کیا جائے، چنانچہ اگر کہیں: حدثنی ثقة، یا اس کے مانند، تو یہ کافی نہیں ہے۔ اس کو خطیب بغدادی اور صیرفی وغیرہ نے ذکر کیا ہے؛ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ راوی کسی کے نزدیک ثقہ ہو، اور دوسرا، اس کے بارے میں کسی جرح پر مطلع ہو؛ لہذا ایسے راوی کے بارے میں ہم توقف کریں گے، تا آں کہ کوئی ایسی چیز ظاہر ہو جائے، جو ہمارے شک کو ختم کر دے، اس وقت ہم اس راوی کی حدیث کو قبول کریں گے اور توقف نہیں کریں گے۔ (معرفۃ علوم الحدیث: ۲۱۹)

یہاں ایک دوسری رائے بھی ہے، وہ یہ کہ جارح اسباب جرح سے واقف ہو، تو اس کی جرح مبہم بھی مقبول ہے، جیسا کہ اس کی تعدیل مبہم مقبول ہے، اگر اس رائے پر عمل کیا جائے تو کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔ علامہ سیوطی، غزالی، رازی، خطیب وغیرہ نے اس کو رائج قرار دیا ہے۔ (تدریب: ۲۷۱)

اور علامہ تفتازانی سمیت متعدد ائمہ احناف نے اس کو رائج قرار دیا ہے، شیخ عبد الفتاح ابو غدہ کی بھی یہی رائے ہے۔ (العلل: ۳۲/۲، الرفع والتکمیل: ۱۰۶-۱۰۹)

حنفیہ کے نزدیک تعدیل علی الإبهام مقبول ہے؛ اس لیے کہ عادل راوی کسی کے بارے میں ثقہ کا حکم بغیر اس کی عدالت کی تحقیق و تفتیش کے نہیں لگائے گا، جس طرح اگر وہ نام کا ذکر کرتا ہے تو وہ مقبول ہے، اسی طرح نام کے ذکر کئے بغیر بھی مقبول ہے، مثلاً سبب بیان کئے بغیر کہے: حدثنی ثقة أو عدل وغیرہ۔ (كشف الاسرار: ۷۲/۳، اصول سرخی: ۹/۲)



# دسواں باب: تدریس و شاذ

## تدلیس و شاذ کا بیان

### [مبحث اول]

#### تدلیس:

تدلیس کے معنی ہیں عیب چھپانا، ”دَلَسَ البائع“ اس وقت کہا جاتا ہے، جب وہ بیچنے والے سامان کا عیب چھپائے۔

اصطلاح میں تدلیس کے معنی ہیں: محدث کا حدیث کی روایت میں کسی راوی کا نام نہ لینا، بلکہ اس سے اوپر کے راوی کا نام لینا اور لفظ ایسا اختیار کرنا، جس سے سماع کا احتمال ہو۔

#### تدلیس کی تقسیم:

تدلیس کی بہت سی صورتیں ہیں؛ مگر مشہور دو ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ محدث کسی حدیث کو اپنے شیخ سے روایت کرے، جن سے لقاء ثابت ہے؛ مگر اس سے کوئی حدیث نہیں سنی، یہ حدیث محدث نے اس شیخ کے کسی ضعیف یا معمولی شاگرد سے سنی ہے، اس واسطہ کو حذف کر کے شیخ سے اس طرح روایت کرے کہ سماع کا وہم ہو، ائمہ احناف اس کو ”تدلیس“ اور محدثین اس کو ”تدلیس الاسناد“ کہتے ہیں۔

امام ابو بکر جصاص، علامہ عبد العزیز بخاری، علامہ بابرقتی، ابن نجیم، ابن الحسبلی نے

تدلیس کی یہی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ (الفصول: ۶۱/۲، کشف الاسرار: ۱۳۶/۳، التقریر: ۴۱۱/۳، فتح الغفار: ۱۰۸/۲، انوار المحکم: ص: ۶۶۵)

یہ تعریف جامع اور مانع ہونے کے اعتبار سے ابن الصلاح کی تعریف کے موافق ہے، جو ”معرفة انواع علوم الحديث“ (ص: ۱۵۷) پر مذکور ہے، ان سے متاخرین محدثین نے اخذ کیا ہے، اس اعتبار سے جصاص اور دیگر محدثین کی تعریف ایک ہوئی۔

لیکن دوسری طرف علامہ بزدوی، علامہ سرخسی، اور اکثر ائمہ احناف نے تدلیس کی ایک دوسری تعریف ذکر کی ہے، جو جصاص کی تعریف کے مغایر ہے، علامہ بزدوی فرماتے ہیں:

وهو يعد الطعون التي لا يصلح جرحاً: ومن ذلك طعنهم بالتدليس، وذلك

أن تقول: حدثني فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله: حدثنا

أو أخبرنا، وسقوه عنعنة. (اصول بزدوی: ۱۹۸)

چنانچہ عنعنہ اور تدلیس ان کے نزدیک ایک ہے، علامہ سرخسی، علامہ نسفی، ابن ملک، ملا جیون وغیرہ نے یہی تعریف ذکر فرمائی ہے۔

(اصول سرخسی: ۹/۲، کشف الاسرار: ۸۴/۲، شرح المنار: ۶۶۵، نور الأنوار: ۸۱/۲)

انہوں نے عنعنہ کو ہی تدلیس قرار دیا ہے، یہ ابوبکر جصاص اور دیگر محدثین کی تعریف کے مخالف ہے، علامہ بزدوی اور محدثین کی اصطلاح کے مابین اس فرق کو علامہ عبدالعزیز بخاری نے واضح فرمایا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

فأما العننة التي ذكرها الشيخ -أي البزدوي- فهي كذلك عند بعضهم

-أي المحدثين-، ولكن عند عامتهم هي ليس بتدليس.

(کشف الاسرار: ۱۳/۷۳)

(۲) تدلیس کی دوسری صورت یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ کا ذکر غیر معروف نام سے یا غیر معروف کنیت سے یا غیر معروف نسبت سے یا غیر معروف صفت سے کرے، تاکہ لوگ اس کو پہچان نہ سکیں۔

ائمہ احناف اس کو ”تلبیس“ اور محدثین ”تدلیس الشیوخ“ کہتے ہیں۔

علامہ بزدوی، علامہ سرخسی، علامہ نسفی، علامہ عبدالعزیز بخاری، بابر تقی وغیرہ نے اسی طرح اس کو موسوم کیا ہے۔ (اصول بزدوی: ۱۹۸، اصول سرخسی: ۱۰۳، کشف الاسرار: ۱۳/۷۳، التقریر: ۴/۱۱، شرح المنار: ۶۶۶)

مثال تدلیس:

آخرنا أبو کریب، حدثنا أبو بکر بن عیاش، عن أبي سعید، (هو أبو سعد البقال) عن أبي وائل قال: لم یکن عمر و علي یجهران بـ بسم الله الرحمن الرحیم ولا بـ آمین. رواه ابن جریر الطبری فی تهذیب الآثار.  
(الجوهرة النقی: ۱۳۰/۱)

اس روایت میں ابوسعید البقال ”سعید بن المرزبان العباسی“ ہیں، جو تابعین کے طبقہ صغریٰ یعنی خامسہ سے تعلق رکھتے ہیں، وہ مدلس ہیں؛ لیکن ثقہ ہیں اور ثقہ (أبو وائل شقیق بن سلمہ) ہی سے تدلیس کرتے ہیں؛ لہذا یہ روایت مقبول ہوگی۔

حکم:

ائمہ احناف کے نزدیک تدلیس کا حکم مرسل کے حکم کے مانند ہے، بغیر کسی فرق کے۔

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: اس سلسلے میں ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ اگر مدلس صرف انہیں روایت سے تدلیس کرتا ہے، جن کی روایت کو قبول کرنا جائز ہے، یعنی ثقات ہی سے تدلیس کرتا ہے، تو اس کی روایت مقبول ہے۔

اور اگر ثقہ وغیر ثقہ دونوں سے تدلیس کرتا ہے، تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، ہاں اگر سماع کی تصریح کر دے، تو وہ مقبول ہے، جیسے ارسال حدیث میں اس کو واضح کیا گیا ہے۔  
 ”تدلیس“ حنفیہ کے نزدیک جرح نہیں ہے؛ بلکہ وہ وہم ارسال ہے، جب حقیقت ارسال حنفیہ کے نزدیک جرح نہیں ہے، تو موہوم ارسال کیسے جرح ہوگی۔ (الفصول: ۶۱/۲، اصول بزدوی: ۱۹۸، اصول سرخسی: ۹۲-۱۰۰، فتاوالاثر: ۷۱، قواعد فی علوم الحدیث: ۱۵۸)

## [مبحث ثانی]

### حدیث شاذ:

محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف یہ کی ہے، کہ جس کا راوی عادل و ضابط ہو، اور سند میں اتصال ہو، اور شذوذ و علت قادح نہ ہو۔ گویا حدیث کے صحیح ہونے کی ایک ناگزیر منفی شرط یہ ہے کہ وہ شاذ نہ ہو، لیکن شاذ کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں محدثین میں باہم اختلاف ہے:

علامہ ابن کثیر، امام حاکم، ابن الصلاح وغیرہ نے اس کی الگ الگ تعریفات ذکر کی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیں: اختصار علوم الحدیث، ص: ۵۷، علوم الحدیث، ص: ۱۱۹، مقدمہ ابن الصلاح، ص: ۳۰)  
 دوسری صدی میں شاذ کی تعریف اور اس کی حقیقت آشکارا کرنے کے لیے محدثین نے جو انداز اختیار کیا ہے، وہ اس سے بالکل جداگانہ ہے۔ امام اعظم ہر ایسی حدیث کو شاذ

قرار دیتے ہیں، جو اس موضوع پر آئی ہوئی دوسری صحیح حدیثوں، اور معانی قرآن کے خلاف ہو، چنانچہ حافظ ابن عبدالبر نے امام اعظم کے نقطہ نظر کو ایک موقع پر محدثین کو جواب دیتے ہوئے اس طرح واضح کیا ہے:

كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيرًا من أخبار الآحاد العدول؛ لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرفها على ما اجتمع عليه من الأحاديث، و معاني القرآن، فما شذ من ذلك رده، و سماه شاذًا.

بہت سے محدثین نے امام ابوحنیفہ پر اس لیے اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے بہت سے ثقہ راویوں کی حدیثوں کو ترک کر دیا اور اس پر عمل نہیں کیا۔ اصل بات یہ ہے کہ امام صاحب کا دستور یہ تھا کہ وہ خبر واحد کو اس باب کی دوسری صحیح حدیثوں اور معانی قرآن کے مجموعہ سے ملا کر دیکھتے تھے، اگر خبر واحد کا مضمون ان سے مطابقت کرتا، تو وہ اس کو قبول کرتے، ورنہ رد کر دیتے تھے اور اس کو ”شاذ“ کا نام دیتے تھے۔

اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ امام اعظم ہر اس حدیث کو شاذ بتاتے ہیں، جو معانی قرآن اور اس موضوع پر آئی ہوئی دوسری صحیح حدیثوں کے خلاف ہو، امام اعظم کا شاذ کے موضوع پر موقف قابل داد ہے اور امام مالک بھی امام صاحب کے ہمنا ہیں، اسی بناء پر امام مالک حدیث ”ولو غ کلب“ کی تضعیف فرماتے تھے، شاطبی فرماتے ہیں: کان مالک يضعفه. امام مالک اسے ضعیف کہتے تھے۔ (المواقفات: ۲۱۳)

لیکن حالات کے تحت طبیعت اور مزاج میں اختلاف رونما ہوا، جن کے مزاج میں

تفقہ کارنگ غالب تھا، انہوں نے امام اعظم کی ہمنوائی کی، چناں چہ امام شافعی سے جو شاذ کی تعریف منقول ہے، وہ بھی اس کے قریب قریب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

شاذ یہ نہیں ہے کہ ثقہ راوی کوئی ایسی حدیث روایت کرے، جس کو اس کے علاوہ کوئی روایت نہیں کرتا، بلکہ شاذ یہ ہے کہ ثقہ راوی ایسی حدیث روایت کرے، جو عام لوگوں کی روایت کے مخالف ہو۔ (توضیح الافکار: ۱/۳۷۷)

میں سمجھتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے اپنے قول ”یخالف ما روی الناس“ سے امام اعظم کے موقف کی تائید فرمائی ہے؛ لیکن چوں کہ امام موصوف نے تیسری صدی کا کچھ حصہ پایا ہے اور اس دور میں جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد و غرائب بازار میں عام ہو گئی تھیں؛ اس لیے تعبیر اس ماحول کی علمی فضا سے متاثر ہو گئی ہے اور معاملہ صرف روایت و اسناد پر آ کر ٹھہر گیا ہے۔

قاضی ابویوسف نے ایسی روایات کو شاذ قرار دیا ہے، جو کتاب و سنت کے موافق نہ ہوں، اور جو فقہاء و مجتہدین میں معروف نہ ہوں، چناں چہ وہ ایک موقع پر لکھتے ہیں:

وإياك وشاذ الحديث وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء ما يوافق الكتاب والسنة“.

ایک دوسرے موقع پر فرمایا:

”وهو عندنا شاذ والشاذ من الحديث لا يؤخذ به“.

یہ حدیث شاذ ہے اور شاذ ہمارے نزدیک حجت نہیں۔ (الرد علی سیر الاوزاعی: ۱۰۵)

بہر حال محدثین و احناف شاذ حدیث کی تفصیل و تشریح میں مختلف ہیں۔

(امام اعظم اور علم الحدیث: ۵۵۵-۵۵۹)

# گیارہواں باب: اصول ترجیح و تطبیق



## اصول ترجیح و تطبیق

### فصل اول: تعارض

#### مبحث اول: احادیث متعارضہ کے مابین جمع و ترجیح کی تفصیل

جب اختیار حدیث اور انتقاء حدیث کے بارے میں آحاد متباین اور احادیث متعارض ہوں، تو اس وقت ترجیح و تطبیق کی بڑی اہمیت ہوتی ہے۔

جب دو یا دو سے زائد حدیثوں میں بظاہر تعارض ہو، تو اس کو دور کرنے کے لیے سب سے پہلے دیکھا جائے گا کہ خود رسول اللہ ﷺ سے ان میں کسی ایک کے منسوخ ہونے کی صراحت کسی حدیث میں وارد ہے یا نہیں؟ اگر کسی حدیث مرفوع میں نسخ کی صراحت موجود ہو تو یہ نسخ منصوص ہے، اور باتفاق علماء مقدم ہوگی؛ چنانچہ نسخ پر عمل کیا جائے گا اور منسوخ کو چھوڑ دیا جائے گا، جیسے: كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها.

(مسلم: کتاب الجنائز، رقم: ۹۷۷)

اگر نسخ منصوص کا ثبوت نہ ہو، تو اس صورت میں علماء حنفیہ مختلف ہیں:

علامہ ابن الہمام، ابن امیر حاج، ملا بہاری، بحر العلوم، علامہ ظفر احمد عثمانی، علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ فرماتے ہیں: اگر نسخ منصوص کا ثبوت نہ ہو؛ بل کہ نسخ اجتہادی کی کوئی شکل سامنے آتی ہو، تو نسخ اجتہادی کو استعمال کر کے نسخ پر عمل کیا جائے، اور منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا، اور ترجیح ممکن نہ ہو، تو ممکن حد تک دونوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔

اگر نسخ ظاہر نہ ہو، اور نہ وجوہ ترجیح و تطبیق میں سے کوئی وجہ ہو، ان دونوں پر عمل کے ترک کے سوا کوئی راستہ نہ ہو، تو اس صورت میں دوسری دلیل شرعی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

یہ ترتیب حنفیہ کے یہاں مشہور و معروف ہے، علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

وحكمه النسخ إن علم المتقدم والمتأخر، ويكونان قابلين له، وإلا فالترجيح إن أمكن، لأن ترك الراجح خلاف المعقول والإجماع، فالجمع بقدر الإمكان للضرورة، وإن لم يكن الجمع تساقطاً، فإذا تساقطاً فالمصير إلى ما دونهما من الحجج مرتباً إن وجد. (قواعد في علوم الحديث: ۲۸۸، التحرير: ۳۶۲، ۳۶۳، التقرير والتحرير: ۳/۳-۴، مسلم الثبوت: ۱۵۲/۲، فواتح الرحموت: ۲۳۶/۲)

علامہ فارسی، شاہ ولی اللہ، علامہ زبیدی، علامہ عبدالحی لکھنوی وغیرہ فرماتے ہیں: کہ پہلے جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے، پھر نسخ اجتہادی کی پھر ترجیح کی۔ (جواہر الاصل: ۵۸، ۵۷، حجتہ اللہ البالغہ: ۱/۱۳۸، ۱۳۹، بلغة الاربيب: ۱۹۱، الاجوبة الفاضلة: ۱۸۲-۱۹۷)

یہی شوافع اور مالکیہ کا نقطہ نظر ہے، ابن الصلاح اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم أن ما يذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما، فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك... القسم الثاني: أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وذلك على ضربين: أحدهما: أن يظهر كون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ. والثاني: أن لا تقوم دلالة على أن الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما، فيفزع حينئذ إلى الترجيح، ويعمل بالأرجح منهما والأثبت. (مقدم ابن صلاح: ۲۳)

حقیقت میں یہ نظریہ صحت کے زیادہ قریب ہے، اگرچہ احناف کی بعض کتب اصول

میں مذہب امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے بارے میں منقول ہیں کہ انہوں نے اس اصل کو اختیار کیا ہے۔

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ دہلوی رقم طراز ہیں: بعض بڑے اصول وہ ہیں، جس کو امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، حالاں کہ وہ تو قواعد مستنبطہ ہیں، جن کا استخراج، علماء نے بعد میں اپنے اجتہاد کی روشنی میں کیا ہے، امام ابوحنیفہ سے اس سلسلہ میں کوئی چیز منقول نہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس پر فریق ثانی نے عمل کیا، جو محدثین کا نظریہ ہے کہ پہلے جمع و تطبیق، پھر نسخ، پھر ترجیح، یہی اصل ہے، اور اس میں دوسرے محدثین و فقہاء کے مقابلہ میں نصوص متعارضہ کے مابین جمع و تطبیق کی زیادہ رعایت بھی ہے۔

امام طحاویؒ - جو فقہ حنفی کی زبان اور حدیث میں فقہ حنفی کے ترجمان ہیں، آپ کو حل مشکلات الحدیث اور احادیث متعارضہ کے مابین جمع و تطبیق میں ید طولی حاصل ہے، آپ کی تالیف ”مشکل الآثار“ جس کی شاہد ہے۔ اس نظریہ کو اپنی کتاب میں واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وَأُولَى الْأَشْيَاءِ بِنَا إِذَا رَوَى حَدِيثَانِ ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
فَاحْتِمَالًا لِاتِّفَاقٍ ، وَاحْتِمَالًا لِتَضَادٍّ أَنْ نَحْمِلَهُمَا عَلَى الْإِتِّفَاقِ لَا عَلَى  
التَّضَادِّ . (شرح معانی الآثار، کتاب الکراهیۃ، باب الشرب قائمًا، رقم: ۶۸۵۴)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

”والذي يظهر اختياره هو تقديم الجمع على الترجيح.“ (الأجوبة: ۱۹۶)

## [مبحث ثانی]

## وجوہ تطبیق:

احناف احادیث متعارضہ کے مابین جمع و تطبیق کے لیے ان اسالیب کو اختیار کرتے

ہیں:

(۱) ایک حکم کا تعلق دنیا سے ہو اور دوسرے کا آخرت سے، جیسے: ایمان کے بارے میں ارشاد ہے: ”وَلٰكِنْ يُّؤٰخِذُكُمْ بِمَا عٰقَدْتُمْ الْاَيْمَانَ“ (۵- المائدہ: ۸۹) چنانچہ کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس کام کو کرے گا اور اسے اس کام کو مستقبل میں انجام نہیں دیا، تو اس کا دنیا اور آخرت میں مؤاخذہ ہوگا، کہ دنیا میں حانث ہوگا اور بلا عذر حانث ہونے کی وجہ سے گنہ گار ہوگا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں لفظ ”عقد“ زمانہ مستقبل میں ارادہ پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے: ”وَلٰكِنْ يُّؤٰخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ط“ (۲- البقرہ: ۲۲۵) یہ آیت اس بات پر دلالت ہے کہ کسی شخص نے زمانہ ماضی میں عدا جھوٹی قسم کھائی، تو اس کا مؤاخذہ ہوگا۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ پہلی آیت کریمہ میں جس مؤاخذہ کا ذکر ہے، اس کا تعلق دنیا اور آخرت سے ہے۔ اس لیے کہ آیت کریمہ میں مؤاخذہ مطلق ہے۔ اور مؤاخذہ مطلقہ کا تعلق دنیا اور آخرت دونوں سے ہوتا ہے؛ لیکن آیت ثانیہ ”وَلٰكِنْ يُّؤٰخِذُكُمْ“ کا تعلق ”بما کسبت قلوبکم“ کی وجہ سے صرف آخرت سے ہوگا۔ (اصول سرخسی: ۱۹/۲)

(۲) نصوص متعارضہ میں سے ہر نص کے احکام ان احوال و ظروف سے متعلق

ہوں، جو مختلف و متباین ہیں، جیسے ارشاد باری ہے: ”ولا تقربوہن حتی یطہرن“ (۲- البقرہ: ۲۲۲)

چنانچہ آیت کریمہ صیغہ ”یطهرن“ کو بعض لوگوں نے تشدید کے ساتھ پڑھا ہے اور بعض نے بغیر تشدید کے، یہ لفظ دوسری جگہ تشدید کے ساتھ، کامل طہارت یعنی ”اغتسال“ کے معنی میں آیا ہے، اگر قرأت تشدید کو ملحوظ رکھا جائے، تو اس وقت آیت کریمہ کے معنی یہ ہوں گے کہ حائضہ عورتوں سے دخول جائز نہیں ہے، جب تک کہ وہ غسل نہ کر لیں۔ اور عدم تشدید کی قراءت اس بات کی متقاضی ہے کہ شوہر کے لیے جائز ہے کہ اگر انقطاع حیض دس دن کے پہلے ہوا ہے، تو جب تک غسل نہ کرے، اس سے جماع جائز نہیں، اور اگر انقطاع حیض دس دن کے بعد ہوا ہے، تو اس وقت غسل سے پہلے جماع جائز ہے۔

اس سلسلے میں بہترین مثال وہ ہے، جو حدیث شریف میں وارد ہے کہ جب تعداد رکعت میں شک واقع ہو، تو کیا صورت اختیار کی جائے، اس مسئلے میں روایات مختلف ہیں: ابن مسعودؓ سے مروی ہے: ”... اذا شك أحدكم في صلاته فليتحل الصواب، فليتم عليه ...“ (بخاری: أبواب القبلة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، رقم: ۳۹۲)

ابن عمرؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: اذا شك أحدكم في الصلاة كم صلى، فليستقبل الصلاة. (نصب الراية ۲/ ۱۷۳)

روایت ابن عمرؓ میں ”فليستقبل الصلاة“ ہے، جب کہ روایت ابن مسعودؓ میں ”فليتحل الصواب“ ہے، اور روایت ابوسعید الخدریؓ میں ”البناء على الأقل“ ہے، اس طرح بعض صحابہ سے مروی ہے۔ (سنن ترمذی، کتاب الصلاة، باب الرجل يصلي في شك في الزيادة والنقصان)

چنانچہ امام ابوحنیفہ نے ان تمام روایات میں اس طرح تطبیق دی کہ: اگر شک پہلی مرتبہ واقع ہوا ہو، تو اسے سنو نماز ادا کرے، اور شک کثرت سے پیش آتا ہو، اور ذہن و دماغ میں مسلسل واقع ہوتا ہو، تو اس صورت میں تحری کرے اور ظن غالب پر بنا کرے، اور اگر ظن متساوی

ہو، تو اقل پر بناء کرے۔ اس طرح احوال مختلفہ میں تمام روایات مختلفہ پر عمل ہو جائے گا۔  
 (۳) نصوص مختلفہ سے ثابت شدہ احکام کے لیے مراتب مختلفہ کا تعین، جیسے ارشاد  
 خداوندی ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى  
 الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ط (۵- المائدہ: ۶)

اس آیت کریمہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ارکان وضوء چار ہیں: غسل وجہ، غسل  
 یدین الی المرافق، مسح راس، غسل رجلین الی الکعبین، اور حدیث شریف میں ”نیت“ اور ”ولا“  
 کا بھی تذکرہ ہے، چنانچہ دونوں نص میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ وہ افعال وضوء، جن  
 کا ذکر قرآن کریم میں ہے، وہ رکن ہوگا، اور جس کا ذکر حدیث شریف میں ہے، اس پر عمل کرنا  
 مستحب ہوگا، احناف روایت متعارضہ کے مابین وجوہ تطبیقات میں سے اس وجہ تطبیق پر عمل کرتے  
 ہیں، جب کہ شوافع طرق ترجیح کو اختیار کرتے ہیں اور کسی حدیث پر عمل کے سلسلہ میں ”أصح  
 سنداً مافی الباب“ پر عمل کی کوشش کرتے ہیں۔

رہی بات حنابلہ کی، تو جو شخص ان کی آرا کی طرف نظر کرے گا، تو وہ محسوس کرے گا کہ  
 وہ توسع اور تنوع کو پسند کرتے ہیں اور سنت سے ثابت شدہ مختلف احکام پر عمل کے سلسلے  
 میں مساوات و برابری کے قائل ہیں۔ یہی وہ مسلک ہے جس کو علماء حدیث کے نزدیک قبول  
 عام حاصل ہے، اور شاہ ولی اللہ دہلوی بھی اس طرف مائل ہیں، جیسا کہ ان کی عبارت سے  
 ظاہر ہوتا ہے۔

(۴) وجوہ تطبیقات میں اقرب الطریق یہ ہے کہ بعض روایات کو قضاء پر محمول کیا  
 جائے اور بعض کو دیانات پر، علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے تطبیق کی اس صورت سے بہ کثرت  
 استفادہ کیا ہے، جیسے: حدیث صحیح میں ”بیع مصراة“ والا مسئلہ وارد ہوا ہے، علامہ نے اس کو

دیانت پر محمول کیا ہے، اس سلسلے کی مفصل گفتگو پیچھے ”عرض الحدیث علی القواعد الکلیة الثابتة فی الشرع“ میں گذر چکی ہے، اس اصول پر عمل کرنا بہت ساری روایات میں جمع و تطبیق کو آسان بنا دیتا ہے۔ (معايير الحنفية: ۸۵-۸۸)

### اخبار آحاد میں مفاہمت اور امام اعظم:

جب احادیث میں تعارض و تضاد واقع ہو تو اس تعارض و تضاد کو دور کرنا ایک اہم ترین موضوع ہے، اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ کام صرف محدثین کا نہیں ہے؛ بل کہ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ فقیہ بھی ہو، چنانچہ ابوبکر حازی فرماتے ہیں:

ذلك من وظيفة الفقهاء؛ لأن قصدهم إثبات الأحكام ومجال نظرهم في ذلك متسع.

یہ فقہاء کا کام ہے؛ کیوں کہ حدیث میں ان کا مطمح نظر احکام ثابت کرنا ہوتا ہے اور اس موضوع پر ان کی فکری جولانیاں وسیع ہیں۔ (شروط الأئمة الخمسة: ۶۷)

امام نووی فرماتے ہیں:

إنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الفقه والحديث والأصوليين الغواصون على المعاني.

یہ کام ان ائمہ کو زیبا ہے، جن میں حدیث و فقہ کی شان جامعیت پائی جاتی ہے اور وہ اصولیین جو معانی کی گہرائی میں اترے ہیں۔ (اتقريب: ۴۱۳)

مفاہمت کے موضوع پر امام اعظمؒ کی ذہانت اور فطانت کو سب نے سراہا ہے، احکام تو احکام؛ غیر احکام سے متعلق احادیث میں مفاہمت کے لیے بھی امام اعظمؒ کی ذات گرامی محدثین کے یہاں استدلالی ہے۔

احکام اور فقہ پر مشتمل حدیثوں میں مفاہمت کی مثالوں سے کتابیں بھری پڑی ہیں، یہاں ہم تطویل سے بچتے ہوئے اپنے ناظرین کی ضیافت طبع کے لیے چند مثالیں پیش کرتے ہیں؛ تاکہ مفاہمت کے موضوع پر امام اعظم کی خداداد ذہانت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

### رفع یدین کی صورت:

نماز میں تکبیر تحریمہ کے وقت جو رفع یدین کیا جاتا ہے، اس کی کیفیت میں روایات مختلف آئی ہیں، حافظ ابن حجر نے ”التلخیص الحبیر“ میں ساری روایات کا احاطہ کیا ہے؛ اور علامہ شوکانی نے ”نبیل الأوطار“ میں بھی تمام روایات کو یکجا کیا ہے، ان میں ابن عمر کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة. (ابوداود، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة، رقم: ٤٢٢)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے آغاز میں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے۔

ابوداود اور نسائی میں وائل کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

عن عبد الجبار بن وائل، عن أبيه أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى تكاد إبهاماه تحاذي شحمة أذنيه.

(نسائی، كتاب الافتتاح، باب موضع الإبهامين عند الرفع، رقم: ٨٨٢)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کی پاڑیوں تک اٹھاتے تھے۔

مسند احمد اور مسلم کی روایت میں ہے:

كان إذا كبر رفع يديه حتى يحاذي بهما أذنيه.

(مسلم، كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين.....، رقم: ٣٩٠)



ہاتھ اٹھاتے وقت دونوں ہاتھ کانوں کے سامنے ہوتے تھے۔  
 حذو منکبہ یعنی مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کو علامہ ابن دقیق العید نے امام شافعی کا  
 مذہب قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: هو اختیار الشافعي في منتهی الرفع اور مذکورہ بالا  
 حدیثوں میں سے محدثانہ نقطہ نظر سے بلحاظ قوت سند حدیث ابن عمر کو رائج قرار دیا ہے،  
 چنانچہ فرماتے ہیں: ورجح مذهب الشافعي بقوة السند لحدیث ابن عمر۔

امام شافعی کے مذہب کو قوت سند کی وجہ سے رائج قرار دیا ہے۔ (احکام الاحکام: ۱/۲۵۲)  
 علامہ شوکانی نے بھی قوت سند ہی کو پیش نظر رکھ کر ان حدیثوں کے ساتھ ترجیح کا معاملہ  
 کیا ہے؛ لیکن امام اعظم نے تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کی جو صورت بتائی ہے وہ یہ ہے:  
 یرفع یدیه حتی یحاذی بابہامیہ شحمتی اذنیہ۔

رفع یدین اس طرح کرے کہ ہاتھ کے دونوں انگوٹھے، کانوں کی پاڑیوں کے  
 آمنے سامنے ہو جائیں۔ (ہدایہ: ۱/۸۲)

انہوں نے ان حدیثوں کے بارے میں اپنا موقف واضح فرما دیا کہ وہ اس موضوع  
 پر آئی ہوئی حدیثوں میں ترجیح نہیں بلکہ مفاہمت کو اپناتے ہیں اور مفاہمت اس طرح ہے کہ  
 جب انگوٹھے کان کی پاڑی سے متصل ہوں گے، تو ہاتھ کا بالائی حصہ اگر کانوں کے سامنے  
 ہوگا، تو ہاتھ کا زیریں حصہ مونڈھوں کے محاذ میں ہوگا اور اس طرح ابن عمر، وائل اور مالک بن  
 الحویرث کی تمام مختلف روایات میں مفاہمت ہو جائے گی، ہدایہ کے مشہور شارح حافظ ابن  
 الہمام نے بھی رفع یدین کی اس صورت سے یہی نتیجہ نکالا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”ولا معارضة فإن محاذاة الشحمتين بالابهامين تسوغ حكاية محاذاة اليدين

بالمنكبين والأذنين“۔

ان حدیثوں میں کوئی تعارض و معارضہ نہیں ہے؛ کیوں کہ جب انگوٹھے پا پڑیوں کے سامنے ہوں گے، تو ہاتھ کانوں اور مونڈھوں کے سامنے آجائیں گے۔

(فتح القدیر: ۱۹۸/۱)

روایات میں ہر راوی کا بیان اپنی جگہ صحیح ہے، کیوں کہ تکبیر تحریر کے وقت ہاتھ اٹھانے کی مدت قلیل ہوتی ہے، ہر شخص کی اضطرابی نگاہ ہاتھ کے جس حصہ پر پڑی، اس کا روایت میں اظہار کر دیا۔

### ہبہ کی واپسی پر احادیث میں مفاہمت:

حدیث میں ہے: عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: العائد في هبته كالكلب يعود قتيته. حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے والا ایسا ہے جیسے کتا قے کر کے چالے۔ (فتح القدیر: ۸۹۱/۱)

یہ حدیث امام بخاریؒ اپنی صحیح میں دو جگہ لائے ہیں: ایک بحوالہ سعید بن المسیب اور دوسری جگہ بحوالہ عکرمہ، دونوں حدیثوں کی وجہ سے امام بخاریؒ نے پوری قطعیت کے ساتھ یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ: لا يحل لاحد أن يرجع في هبته وصدقته. ہبہ اور صدقہ دے کر واپس لینا کسی کے لیے روا نہیں ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ایک دوسری حدیث بھی ہے: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: لا يرجع في هبته الا الوالد من ولده. ہبہ کر کے واپسی کا حق کسی کو نہیں سوائے والد کے، کہ وہ اپنے لڑکے کو دے کر واپس لے سکتا ہے۔

جن لوگوں نے حدیث ابن عباس کی صرف ظاہری سطح کو دیکھا کہ ہبہ دے کر واپس لینے کو کتے کے قے چاٹنے سے تشبیہ دی ہے، انہوں نے ہبہ کی واپسی کے لیے حرمت کا فیصلہ

کر دیا، اس لیے کہ قے ناپاک ہوتی ہے اور ناپاک چیز حرام ہے، لیکن امام اعظم نے یہاں صرف یہ نہیں دیکھا کہ قے سے تشبیہ دی ہے، بل کہ تشبیہ پر انتہائی غور و خوض کے بعد واضح فرمایا کہ: قے واقعی ناپاک ہوتی ہے اور ناپاک چیز حرام بھی ہوتی ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تشبیہ دی ہے، وہ یہ نہیں کہ ہبہ دے کر واپس لینے والا اس شخص کی طرح ہے، جو قے کر کے چاٹے، بلکہ تشبیہ یہ ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے والا کتے کی طرح ہے جو قے کر کے چاٹے، ظاہر ہے کہ قے حرام ہے، لیکن کتے کے لیے حرام نہیں ہے، کیوں کہ حلت و حرمت کا تعلق مکلف سے ہے اور کتا مکلف نہیں ہے؛ اس لیے حدیث کی روح یہ ہے کہ ہبہ کی واپسی مکروہ اور خلاف اولیٰ ہوگی۔ اگر تشبیہ آدمی سے دی جاتی تو پھر ہبہ کی واپسی حرام ہوتی، کیوں کہ آدمی کے لیے حرام ہے، اور یہ کراہت بھی اس وقت ہے جب کہ موہوب لہ ہبہ کنندہ کا قریبی رشتہ دار نہ ہو اور موہوب کی جانب سے ہبہ کنندہ کو اس کا کوئی بدل نہ ملا ہو۔ اور یہ دونوں شرطیں امام اعظمؒ نے دو حدیثوں کو پیش نظر رکھ کر مقرر فرمائی، رشتہ داری کی شرط نسائی میں آئے ہوئے استثناء ”إلا الوالد من ولدہ“ سے اخذ کی ہے اور بدل کی شرط دارقطنی اور ابن ابی شیبہ کی اس روایت سے لی ہے جس میں ہے: الرجل أحق بهبته مالم يشب منها۔ آدمی اپنے ہبہ کا اس وقت تک حقدار ہے، جب تک اس کا بدل نہ پائے۔ دیکھ لیجئے کس شاندار طریقے سے تمام ارشادات کے درمیان مفاہمت ہو گئی۔

### ارشاد نبوی اور صحابی کے فتویٰ میں مفاہمت:

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:

إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً. (بخاری، کتاب الوضوء، باب إذا شرب الكلب، رقم: ۱۷۲)

تمہارے برتن میں جب کتا منہ ڈال دے، تو چاہیے کہ اسے سات بار دھو ڈالے۔  
حضرت ابو ہریرہ کی دوسری حدیث میں ہے: قال رسول اللہ -صلی اللہ علیہ وسلم-:  
يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً.

(سنن دارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب ولوغ الکلب فی الإناء، رقم: ۱۸۹)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے سے برتن کو تین یا پانچ یا  
سات بار دھویا جائے۔ حافظ زیلعی نے ابن عدی کے حوالے سے ایک اور حدیث حضرت  
ابو ہریرہ کی یہ بھی لکھی ہے: قال رسول اللہ -صلی اللہ علیہ وسلم-: إذا ولغ الكلب في  
إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات. (نصب الراية: ۱۳۱/۱)

برتن میں کتا منہ ڈال دے، تو اسے گرا کر تین بار دھوؤ۔ نیز دارقطنی نے اپنی سنن میں  
حضرت ابو ہریرہ کا یہ فتویٰ بھی روایت کیا ہے: إذا ولغ الكلب في الإناء فاهرقه ثم اغسله  
ثلاث مرات۔ (نصب الراية: ۱۳۱/۱)

جب کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اسے گرا دو۔ اور اسے تین بار دھوؤ۔ اور دارقطنی نے  
حضرت ابو ہریرہ کا یہ عمل بھی نقل کیا ہے کہ: أنه كان إذا ولغ الكلب في الإناء أهرقه واغسله  
ثلاث مرات۔ (نصب الراية: ۱۳۱/۱) برتن میں کتا منہ ڈال دیتا، تو پانی کو گرا دیتے اور تین  
بار برتن کو دھوتے تھے۔

محدثین نے اپنے روایتی مذاق کے مطابق ان حدیثوں کی اسنادی بحث کو سامنے رکھ  
کر سبع کی روایت کو رائج قرار دیا ہے اور ”ثلاث مرات“ والی روایات پر کلام کیا ہے۔  
احناف نے ان اعتراض کا جواب بھی دیا ہے۔

امام اعظم ابو حنیفہؒ نے ان سب حدیثوں کو اور حضرت ابو ہریرہؓ کے فتویٰ اور عمل کو پیش نظر رکھ کر ان میں ایسی مفاہمت کر دی ہے کہ جس سے ان حدیثوں میں سے ہر حدیث پر عمل ہو جائے اور کوئی حدیث متروک نہ ہو۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ: تین بار دھونا واجب ہے اور سات کا عدد استحب کے لیے ہے؛ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں: یحمل ما زاد علی الثلاث فی المرفوع والموقوف عن أبي هريرة كليهما علی الاستحباب لورود التثلیث فی المرفوع والموقوف عنه۔ (معانی الآثار)

تین سے زیادہ عدد کو مستحب قرار دیا جائے گا۔

حافظ ابن ہمام فرماتے ہیں:

طهارة الاناء الذي ولغ فيه الكلب لا تتوقف على السبع؛ بل تثبت قبل السبع بالثلاث علی ما ذكره الحاكم في إشاراتہ وهو أيضا مقتضى نقلهم عن أبي حنيفة وجوبها واستحباب الأربعة بعدها۔

جس برتن میں کتے نے منہ ڈال دیا ہو، اس کا پاک ہونا سات مرتبہ دھونے پر موقوف نہیں؛ بلکہ وہ سات سے پہلے ہی تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو چکا، جیسا کہ حاکم نے بتایا ہے اور یہی تقاضا ہے امام ابو حنیفہ کی اس روایت کا، جس میں کہا ہے کہ تین بار دھونا واجب ہے اور سات بار مستحب ہے۔ (الترغی: ۸۲/۳)

اس طرح دونوں ارشاد نبوت میں اور راوی حدیث کے فتویٰ میں مفاہمت ہو گئی اور تمام حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل ہو گیا۔ اس طرح امام اعظمؒ نے اس موضوع پر وارد مختلف حدیثوں میں شاندار طریقے پر مفاہمت کر دی کہ ایک ارشاد نبوت بھی امت کے عمل سے بیگانہ نہ رہا اور سب حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ یہ چند مثالیں بطور مشتمل نمونہ عرض کر دی گئی ہیں،

تاکہ ناظرین اندازہ کر سکیں کہ مختلف حدیثوں میں مفاہمت کے موضوع پر امام ابوحنیفہ سے ابلی ہوئی فقہت کیا ہے؟ (امام اعظم اور علم الحدیث: ۶۲۵-۶۴۱)

## [مبحث ثالث]

### ترجیح:

ترجیح لغوی: ”ترجیح“ رَجَح سے بنا ہے، تفعیل کا مصدر ہے، عام طور پر اس کا معنی ہوتا ہے، مائل ہونا، ثقیل ہونا، چننا چہ کہا جاتا ہے: رَجَح المیزان رجوحاً ورجحاناً، أي مال وأرجحته أي أثقلته حتى مال. (الصاحح للجوهري: ۱/۳۴۶، لسان العرب: ۱/۱۴۵۵) اور حدیث شریف میں ہے: ”زن وأرجح“

(أبوداود، کتاب البیوع، باب فی الرجحان فی الوزن والوزن بالأجر)

ترجیح اصطلاحی: متمثلین میں سے کسی ایک کی دوسرے پر باعتبار وصف کے زیادتی کو ظاہر کرنا۔ (تقویم الادلۃ: ۳۳۹، اصول بزدوی: ۱۲۹۰، اصول سرخی: ۲/۲۵۱) دو حدیثوں میں ترجیح کے عمل کو بروئے کار لانا بہت ہی نازک ہے، چوں کہ پہلا مرحلہ جمع کا ہے، جو فہم ثاقب اور درایت کا محتاج ہے، دوسرا مرحلہ نسخ کا ہے، جو اطلاع روایت کا طالب ہے، اور تیسرا مرحلہ ترجیح کا ہے۔

اس کا تعلق روایت کے ساتھ ساتھ درایت سے بھی ہے، اور درایت زبردست فہم بالغ کا مقتضی ہے۔ (اثر الحدیث الشریف، ص: ۱۴)

چوں کہ جمع اور ترجیح کا باب ایک دقیق باب ہے، جس میں عقل و فہم کا تفاوت اور فقہاء

کی دقت نظری اور گہرائی ظاہر ہوتی ہے؛ اس لیے اس کے صحیح حقدار مجتہدین ہیں، اور فقہاء مجتہدین پر یہ ضروری نہیں ہے کہ دو متعارض روایات میں جمع ہی کی صورت نافذ کریں اور نہ ان پر ترجیح کے اصول کو اختیار کرنا منع ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ ائمہ اربعہ کو جس امر کی توفیق دیتے ہیں، اس پر عمل کرتے ہیں، چنانچہ بعض مواقع پر جمع کی صورت اختیار کرتے ہیں، تو کبھی ترجیح کی صورت کو۔ (مقدمہ الکتاب نخب الافکار: ۶۶/۱)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ترجیح کی وجوہ اور اسباب بہت زیادہ ہیں چنانچہ علامہ حاضمیؒ نے ”اپنی کتاب ”الاعتبار“ میں اکثر وجوہ مہمہ کو مع مثال جمع فرمایا ہے، علامہ حاضمیؒ نے پچاس وجوہ ترجیح کو ذکر کیا ہے، اور یہ کہتے ہوئے اعتراف کیا ہے کہ: ”ومن ثم وجوہ كثيرة لضربنا عن ذكرها كيلا يطول به هذا المختصر“۔ (الاعتبار: ۱۳/۱)

چنانچہ حافظ عراقی نے اس پر اضافہ فرمایا، جس کی تعداد سو سے زیادہ ہے، البتہ انہوں نے تمام وجوہ کو سات صورتوں میں جمع فرمایا دیا، امام شوکانیؒ نے ان میں سے اہم وجوہ کا انتخاب کر کے ۸۹ وجوہ ترجیح کا ذکر کیا ہے۔ سند کے اعتبار سے ۴۲، متن کے اعتبار سے ۲۸، معانی اور دلالت کے اعتبار سے ۹، اور اسباب خارجیہ کے اعتبار سے ۱۰ کا ذکر کیا ہے۔ (دیکھیے: ارشاد الفحول: ۲۷۶)

## وجوہ ترجیح

دو متعارض احادیث کے درمیان وجوہ ترجیح کیا ہوں گی؟ شاہ صاحب نے انہیں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

فإن ظهر ترجيح أحدهما إما بمعنى في السند من كثرة الرواة وفقه

الراوي، وقوة الاتصال، وتصريح صيغة الرفع، وكون الراوي صاحب المعاملة بأن يكون هو المستفتي أو المخاطب أو المباشر، أو بمعنى في المتن من التأكيد والتصريح، أو بمعنى في الحكم وعلته من كونه مناسباً بالأحكام الشرعية، وكونها علة شديدة المناسبة عرف تأثيرها، أو من خارج من كونه متمسك أكثر أهل العلم أخذ بالراجح.

شاہ صاحب نے اس موقع پر چار قسم کے وجوہ ترجیح شمار کرائے ہیں:

(۱) ترجیح باعتبار سند، اس کی شاہ صاحب نے پانچ صورتیں تحریر فرمائی ہیں  
(۱) کثرت روات۔

(۲) فقہ راوی۔

(۳) قوت اتصال۔

(۴) صیغہ رفع کی تصریح۔

(۵) راوی کا صاحب معاملہ یعنی مستفتی یا مخاطب یا مباشر ہونا۔

(۲) ترجیح باعتبار متن، شاہ صاحب اس کی دو صورتیں لکھتے ہیں:

(۱) تاکید۔ (۲) تصریح۔

(۳) ترجیح باعتبار حکم و علت، شاہ صاحب نے اس کی بھی دو صورتیں لکھی ہیں:

(۱) حکم کا احکام شرعیہ کے مناسب ہونا۔

(۲) علت کا شدید المناسبتہ اور معرفۃ التاثر ہونا۔

(۴) ترجیح باعتبار امر خارج، اس کی شاہ صاحب نے ایک صورت تحریر فرمائی



ہے، یعنی اکثر اہل علم کا اس سے تمسک کرنا۔ (حجۃ اللہ البالغہ: ۱/۴۶۶)

ترجیح کی یہ چار صورتیں شوافع کی عام کتب اصول میں ملتی ہیں؛ لیکن احناف کی کتب اصول میں عام طور پر صرف مقدم الذکر دو طریقے بیان کیے جاتے ہیں۔

ترجیح بکثرة الرواة: شاہ صاحب نے ترجیح باعتبار سند کی ایک صورت ترجیح بکثرة الرواة بھی تحریر کی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ لیکن ترجیح کی یہ صورت احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے، احناف کثرتِ رواۃ کو وجہ ترجیح نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح دو مدعیوں میں سے ایک نے دو شاہد پیش کیے، دوسرے نے چار، تو چار کی شہادت دو کی شہادت پر بالاتفاق رائج نہ ہوگی۔ اسی طرح کثرتِ رواۃ کی وجہ سے بھی اس روایت کو ترجیح نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور عام حنفی اصولیین نے اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن امام محمدؒ ”ترجیح بکثرة الرواة“ کے قائل ہیں۔ (نواح الرحمۃ: ۲/۲۱۰)

لیکن شوافع کثرتِ رواۃ کو وجہ ترجیح مانتے ہیں؛ اس لیے کہ کثرتِ رواۃ سے ظن قوی ہو جاتا ہے، بقول شوکانی جمہور کا یہی مذہب ہے۔

احناف کی طرح بعض شوافع بھی شہادت کے مطابق ترجیح بکثرة الرواة کے قائل نہیں؛ لیکن شوافع کا صحیح مذہب یہی ہے کہ یہ وجہ ترجیح ہے۔ (اللمع ص: ۴۶)

### باعتبار سند وجہ ترجیح کی صورتیں:

۱) دو متعارض روایتوں میں ایک روایت کے راوی فقہیہ ہوں، مگر دوسری روایت کے راوی فقہیہ نہ ہوں، تو پہلی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

مثلاً ایک روایت ”أعمش عن أبي وائل عن عبد الله کی سند سے ہے، اور دوسری روایت ”سفیان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله“ کی سند سے ہے، تو دونوں میں سفیان والی روایت کو اعمش کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی؛ کیوں کہ اس کے تمام راوی فقیہ ہیں۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رقم فرماتے ہیں: حدیث یتداولہ الفقہاء خیر من أن یتداولہ الشیوخ۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۸۹۲)

اس سلسلہ میں ایک علمی مناقشہ جو امام ابو حنیفہ اور امام اوزاعی کے درمیان پیش آیا تھا وہ پیچھے گزر چکا ہے کہ امام اوزاعی نے علوسند کی وجہ سے روایت کو ترجیح دی، جب کہ امام ابو حنیفہ نے فقاہت کی وجہ سے روایت کو ترجیح دی۔

ائمہ احناف اس وجہ ترجیح کی صورت پر متفق ہیں۔ (اصول بزدی: ۱۶۶، میزان الاصول:

۷۳۳، کشف الاسرار: ۳۸۲، التحریر: ۳۳۷، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۹۷-۳۰۰)

(۲) دو متعارض احادیث میں اگر ایک کے راوی اُورع اور اُضبط ہیں، اور دوسری روایت کے راوی اس کے مقابلہ میں ورع اور ضبط میں ادنیٰ ہیں، تو پہلی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

مثال: قال: حدثنا معتمر بن سليمان، قال: سمعت أيوب، يحدث عن محمد، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن، أو قال: أولهن بالتراب، وإن ولغ فيه الهرة غسل مرة". (شرح مشكل الآثار، رقم: ۲۶۵۰)

حدثنا هشام، عن محمد، عن أبي هريرة قال: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرات أولاهن بالتراب" (حوالہ سابق)

حضرت ایوب اور ہشام کی روایت میں تعارض ہے کہ حضرت ایوب کی روایت میں کتا کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کی طہارت کے حکم کے ساتھ بلی کے منہ ڈالنے کا حکم بھی ہے، مگر ہشام کی روایت میں سورہ ہ کا حکم نہیں ہے؛ لیکن ایوب نے اس روایت کو مرفوعاً نقل کیا ہے؛ جب کہ ہشام نے محمد بن سرین کا فتویٰ نقل کیا ہے؛ امام طحاوی نے ایوب کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دی ہے؛ کیوں کہ ایوب صفت جلالت اور ضبط میں ہشام کے مقابلہ میں بڑھے ہوئے ہیں، جیسا کہ امام طحاوی نے نقل کیا ہے:

فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله جل وعز أن أيوب فوق هشام في  
الجلالة والثبت فزيادة ما زاده عليه في إسناد هذا الحديث مقبولة.

(شرح مشکل الآثار: ۷۰/۷)

(تفصیل کے لیے دیکھیے: التحریر: ۳۷۳، تقریر و التحیر: ۲۷۳، مسلم الثبوت: ۶۲/۲، نواتح: ۲۵۴، سلم الوصول: ۴/۳۸۸-۴۸۹، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۲)

(۳) دو متعارض احادیث کے روات میں ایک مباشر ہوا اور دوسرا راوی مباشر نہ ہو، تو پہلی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔

مثال: وعن أبي رافع قال: تزوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ميمونة وهو حلال. (مشكاة، مناسك، رقم: ۲۶۹۵)

وعن ابن عباس - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - تزوج ميمونة وهو محرم. (مسلم: النكاح، رقم: ۱۴۱۰)

حضرت میمونہ کی روایت کو ابورافع اور ابن عباس دونوں نے نقل کیا ہے؛ لیکن دونوں

روایات میں ابورافع کی روایت کو ابن عباس کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی؛ کیوں کہ وہ مباشر حال ہیں۔ چنانچہ علامہ حازمی لکھتے ہیں:

وحدیث رافع أولى بالتقديم؛ لأن أبا رافع مباشر للحال وابن عباس حاكيا. (الاعتبار: ۱۹/۱)

(تفصیل کے لیے دیکھیے: فصول الہدایع: ۴/۸۷، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۲)

(۴) دو متعارض روایت میں ایک کے راوی بالغ ہوں اور دوسری روایت راوی صغیر کی ہو، تو کبیر (بالغ) راوی کی روایت بھسی (صغیر) پر رائج ہوگی، جیسا کہ علامہ حازمیؒ نے لکھا ہے:

فالمصير إلى حديث الأول أولى؛ لأن البالغ أفهم للمعاني، وأتقن للألفاظ، وأبعد من غوائل الاختلاط، وأحرص على الضبط، وأشد اعتناء بمراعاة أصوله من الصبي. (الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (م: ۵۸۴) ص: ۱۶، ط: دائرة المعارف العثمانية)

لہذا پہلی حدیث کی طرف رجوع کرنا اولیٰ ہوگا؛ کیوں کہ وہ راوی (جو بلوغ کو پہنچ چکا ہے) معانی کو زیادہ سمجھنے والا ہے، الفاظ کو زیادہ یاد رکھنے والا ہے، اختلاط کے شائبہ سے بہت دور رہتا ہے، حفظ و ضبط کا بڑا شائق ہوتا ہے۔

مثلاً محدثین نے امام زہری کے تلامذہ میں مالک بن انس کی روایت کو سفیان بن عیینہ کی روایت پر ترجیح دی ہے، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے امام زہری سے بالغ ہونے کی حالت میں حدیث لی ہے؛ جب کہ سفیان بن عیینہ نے بلوغ سے پہلے زہری کی مصاحبت اختیار کی ہے۔

لأن مالكا أخذ عن الزهري وهو كبير وابن عيينة إنما صاحب الزهري

وہو صغیر دون الاحتلام.

(فصول البدائع: ۴۰۶، التحریر: ۳۷۳، مسلم الثبوت: ۱۶۳/۲، فواتح: ۲۵۶/۲)

(۵) دور روایات میں سے ایک روایت نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ہو اور مرفوع ہو، لیکن دوسری روایت میں اختلاف ہو، کبھی مرفوعاً منقول ہو اور کبھی موقوفاً، ایسی صورت میں پہلی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔  
علامہ حازمی لکھتے ہیں:

لأن المتفق على رفعه حجة من جميع جهته، والأخذ بالمتفق عليه  
أقرب إلى الحقيقة. (الاعتبار: ۳۵)

(راجع للتفصيل: الميزان في أصول الفقه: ۳۰۳، فصول البدائع: ۴۰۶، التقرير والتحجير: ۳۱/۳، فواتح

الرحموت: ۲۵۶/۲، قواعد في علوم الحديث: ۳۰۳)

(۶) أقرب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - عند السماع کی روایت ابعده کے مقابلہ میں رائج ہوگی؛ اس لیے کہ اقرب کے مقابلے میں ابعده سے سماع میں غلطی اور سہو کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ (فصول البدائع: ۴۰۶، التحریر: ۳۷۳، التقرير والتحجير: ۲۸/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۳/۲، فواتح: ۲۵۶/۲)

(۷) متأخر الاسلام کی روایت متقدم الاسلام پر رائج ہوگی، یہ اس صورت میں ہے، جب کہ متقدم الاسلام نے اپنے اسلام لانے کے بعد نہ سنا ہو، بایں طور کہ وہ اس سے پہلے انتقال کر گیا اور متأخر الاسلام نے اس بات کی صراحت کی کہ اس نے بذات خود سنا ہے۔

(فصول البدائع: ۴۰۶، مسلم الثبوت: ۱۶۳/۲، فواتح: ۲۵۶/۲، قواعد في علوم الحديث: ۳۰۳)

(۸) اس راوی کے مقابلے میں، جس نے لفظ محتمل سے روایت کی ہو، اس راوی کی

روایت رائج ہوگی، جس نے سماع کی صراحت کی ہو، مثلاً ”سمعتہ یقول کذا“؛ اس لیے کہ اول محتمل ہے اور ثانی متیقن۔ (فصول البدائع: ۴۰۷، التحریر: ۳۷۳، التقریر: ۱۳/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۴/۲، فوائج: ۲/۲۵۶، قواعد: ۳۰۳، تسهیل الوصول: ۳۴۵)

(۹) وہ احکام و مسائل جن کا تعلق اکثر و بیشتر عورتوں سے متعلق ہے، ان میں عورتوں کی خبر رائج ہوگی مردوں کی خبر پر، جیسے مردوں کی روایت دوسرے امور میں رائج ہوتی ہے۔

(التحریر: ۳۷۴، التقریر: ۱۳/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۴/۲، فوائج: ۲/۲۵۶، قواعد: ۳۰۳)

(۱۰) وہ روایت جو بطریق شہرت و استفاضہ مروی ہو، اس روایت پر رائج ہوگی، جو بہ طریق آحاد مروی ہو۔ (تقویم الادلۃ: ۳۳۹، اصول بزدوی: ۲۹۱، اصول سرخی: ۲۵۱/۲، التحریر: ۳۷۲، التقریر: ۱۳/۳)

(۱۱) ایک راوی اپنے حفظ و سماع سے روایت کرتا ہے اور دوسرا راوی اپنے نسخے اور کتاب سے روایت کرتا ہے، تو پہلے راوی کی روایت، دوسرے راوی کی روایت پر رائج ہوگی؛ اس لیے کہ حافظ بالحدیث، حدیث کا زیادہ اہتمام کرتا ہے، اس راوی کے مقابلہ میں جس نے نسخے اور کتاب پر اعتماد کیا؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب میں تغیر و یادتی کا ایسا احتمال رہتا ہے، جو سماع میں محتمل نہیں، ضابطہ مشہور ہے کہ خط خط کے مشابہ ہوتا ہے۔

(فصول البدائع: ۴۰۶، التحریر: ۳۷۳، المیزان فی اصول الفقہ: ۳۰۲)

(۱۲) دور وایتوں میں ایک کا راوی دائمی طور پر سلیم العقل ہے، تو اس کی روایت رائج ہوگی اس راوی کے مقابلہ میں جس کی عقل میں بعض اوقات خلل واقع ہو جاتا ہے، یہ ترجیح کی صورت اس وقت ہے، جب تمیز نہ ہو سکے اور نہ علم ہو کہ اس نے اس کو عقل کے صحیح سالم ہونے

کی حالت میں روایت کی ہے یا اختلاط کی حالت میں روایت کی ہے، ہاں اگر اس بات کا علم ہو گیا کہ اس نے اس کو عقل کے صحیح سالم ہونے کی حالت میں روایت کیا ہے تو پھر کوئی ترجیح نہ ہوگی۔ (التحریر: ۳۷۴، التقریر: ۳۰/۳)

(۱۳) دو روایتوں میں سے ایک روایت کا راوی وہ ہے جس کا تزکیہ صریح لفظ کے ذریعہ ہے، تو اس کی روایت رائج ہوگی اس دوسری روایت پر جس کے راوی کا تزکیہ اس کی روایت پر عمل کے سبب سے ہے یا قاضی کے اس کی شہادت پر فیصلہ کی وجہ سے ہو؛ اس لیے کہ عمل و حکم کا مبنی ظاہر پر ہے۔ (التحریر: ۳۲۴، التقریر: ۳۰/۳)

علامہ مطہریؒ ”سلم الوصول“ (۲۸۷/۴) میں فرماتے ہیں کہ: یہ ترجیح کی صورت اس وقت ہے، جب کہ ہم معاملہ کی حقیقت و تفصیل سے واقف نہ ہوں، لیکن جب ہم واقف ہو گئے اور ہم نے جان لیا کہ قاضی کا اس کی شہادت کا فیصلہ تزکیہ کے بعد صریح قول کے ذریعہ ہے، اور جس نے روایت پر عمل کیا، وہ صریح قول کے ذریعہ تزکیہ کے بعد اس پر عمل ہوا ہے، تو یہ دونوں رائج ہوں گے، اس تزکیہ پر، جو صریح قول کے ذریعہ ہو؛ لیکن اسکے ساتھ حکم و عمل نہ ہو۔ اسی طرح وہ راوی جس کا تزکیہ قاضی کے اس کی شہادت پر فیصلہ کی وجہ سے ہو، اس کی روایت رائج ہوگی اس راوی کی روایت پر، جس کا تزکیہ اس کی روایت پر عمل کے سبب سے ہو، اس لیے کہ شہادت میں اکثر و بیشتر احتیاط برتی جاتی ہے۔

(التحریر: ۳۷۴، التقریر: ۳۰/۳، سلم الوصول: ۲۸۷/۴)

(۱۴) جب دو روایتوں میں سے ایک روایت سے متعلق یہ علم ہوا کہ راوی نے اپنی روایت کردہ روایت پر عمل کیا ہے، تو یہ روایت رائج ہوگی اس راوی کی روایت پر، جس کے

بارے میں یہ علم نہیں ہو سکا کہ اس نے اس پر عمل کیا ہے یا نہیں؟ یا اس نے اس پر عمل نہ کیا ہو تو بھی اس پر رائج ہوگی۔ (التحریر: ۳۰/۳، حاشیہ الاذمیر: ۳۸۲/۲)

ابن امیر حاج، تلمیذ ابن ہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ جب راوی نے جان لیا کہ اس کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہے، تو یہ تو حنفیہ کے نزدیک نسخ کی دلیل ہے، چنانچہ اس کی روایت ساقط الاعتبار ہوگی؛ لہذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض ہی نہیں رہا کہ ترجیح کی صورت اختیار کی جائے۔ (التقریر: ۲۸/۳)

میری ناقص رائے کے مطابق ابن الہمام سے یہ قاعدہ اور اصول مخفی نہیں تھا کہ راوی کا عمل جب اپنی مروی کے خلاف ہو بعد الروایۃ، تو حنفیہ کے نزدیک نسخ کی دلیل ہے؛ لہذا تعارض صحیح نہیں ہے۔ دراصل ان کے نزدیک وجوہ ترجیحات میں اس کو ذکر کرنے کی ایک دوسری وجہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ متفق علیہ، مختلف فیہ پر رائج ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو بعد الروایۃ، تو ائمہ احناف کے نزدیک یہ نسخ کی دلیل ہے، اور دوسرے ائمہ مذاہب کے نزدیک یہ دلیل نسخ نہیں ہے، بلکہ روایت پر عمل کیا جائے گا۔

راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہے بعد الروایۃ، اور اس کا عمل مروی کے خلاف نہیں ہے، تو تمام ائمہ احناف اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس بات پر اتفاق ہے کہ اس پر عمل ہوگا، چنانچہ متفق علیہ، مختلف فیہ پر رائج ہوگی، یہی وجہ ہے کہ ابن الہمام نے اس کو وجوہ ترجیحات میں ذکر کیا ہے۔

(۱۵) دو متعارض احادیث میں سے ایک حدیث کے راوی متکلم فیہ ہوں، یا متروک



الحديث ہوں، اور دوسری حدیث کے راوی ان وجوہ سے محفوظ ہوں، تو دوسری روایت کو پہلی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

(التحریر، ص: ۷۲؛ فصول البدائع، ص: ۷۰۷، فوائج: ۲/۲۵۴، سلم الوصول: ۴/۴۹۳)

## وجوہ ترجیح فی المتن

(۱) دو متعارض احادیث میں تعارض ہو، تو ترجیح متن میں قوت دلالت سے ہوتی ہے، چنانچہ محکم مفسر پر اور مفسر نص پر اور نص ظاہر پر، اور خفی مشکل پر رائج ہوگا۔ (فصول البدائع: ۴۰۸، التحریر: ۷۰، التقریر والتخیر: ۱۸/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۱/۲، فوائج: ۲/۲۵۲)

(۲) عام غیر مخصوص، عام مخصوص پر رائج ہوگا؛ اس لیے کہ اول قطعی ہے اور ثانی ظنی، اور قطعی ظنی پر رائج ہوتا ہے۔ (التحریر: ۷۲، التقریر والتخیر: ۳۳/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۱/۲، فوائج: ۲/۲۵۲، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۹۵)

(۳) حکم مؤکد غیر مؤکد پر رائج ہوگا، اس لئے غیر مؤکد میں تاویل کا احتمال ہے اور، مؤکد میں یہ احتمال نہیں ہے۔ (فصول البدائع: ۴۰۸، التحریر: ۷۱، التقریر والتخیر: ۲۰/۳، مسلم الثبوت: ۲/۲۵۲، قواعد، ۲۹۵)

(۴) روایت باللفظ روایت بالمعنی پر رائج ہوگی؛ اس لئے کہ روایت باللفظ مین غلطی اور سہو کا امکان نہیں برخلاف روایت بالمعنی کے۔ (التحریر: ۷۲، التقریر والتخیر: ۲۴/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۱/۲، فوائج: ۲/۲۵۲، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۹۵)

(۵) وہ عمل جو آپ کی موجودگی میں ہوا ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر سکوت اختیار کیا ہو؛ وہ عمل رائج ہوگا اس عمل پر کہ جس کی خبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچے اور آپ نے سکوت

اختیار فرمایا؛ اس لئے کہ اول ثانی کے مقابلہ میں رضا مندی پر زیادہ دال ہے۔

(مسلم الثبوت: ۱۶۱/۲، فوائج: ۲۵۲/۲، قواعد: ۲۹۵)

(۶) دو روایتوں میں سے ایک روایت قیاس کے موافق ہو اور دوسری اس کے

خلاف ہو، تو جو روایت قیاس کے موافق ہوگی وہ رائج ہوگی اس روایت پر جو مخالف قیاس ہو۔

(التحریر: ۳۷۲، مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲، تسہیل الوصول: ۲۴۵، قواعد فی علوم الحدیث: ۳۰۲)

مثال: عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال: رسول الله - صلى الله عليه

وسلم- "الوضوء مما مست النار". (ترمذی: ۲۴/۱)

دوسری روایت میں ہے: عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - قال:

قال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ.

(بخاری: ۲۴/۱)

ان دونوں روایتوں میں عبد اللہ بن عباس کی روایت حضرت ابو ہریرہ کی حدیث

پر رائج ہوگی کیونکہ وہ قیاس کے موافق ہے۔

(۷) دو روایتیں متعارض ہوں، اور ان میں سے ایک پر خلفاء راشدین ابو بکر، عمر،

عثمان اور علیؓ کا عمل ہے یا ان میں سے کسی ایک کا، تو یہ رائج ہوگی اس دوسری روایت پر جس

پر انہوں نے یا ان میں سے کسی ایک کا عمل نہ ہو، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ان کی اتباع

اور اقتداء کا حکم دیا ہے اور وہ حضرات مواقع وحی کو بخوبی جانتے تھے، اور خاص طور پر ان کا یہ

عمل صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی سے نکیر منقول نہیں۔ (التحریر: ۳۷۲، تقریر: ۲۶/۳،

مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲، فوائج: ۲۵۴/۲، قواعد: ۳۰۳، الفصول: ۲۳۲/۲، ۲۴۳)

مثلاً: ایک روایت عبداللہ بن مغفلؓ سے ہے:

عن عبد اللہ بن مغفل - رضي الله عنه - قال: سمعني أبي وأنا في الصلاة أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لي: أي بني محدث إياك.... قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان البعض إليه الحدث في الإسلام يعني منه وقال: صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ومع أبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يقولها فلا تقلها إذا أنت صليت فقل: الحمد لله.

(ترمذی: کتاب الصلاة، رقم: ۲۴۴)

دوسری روایت ابن عباس سے ہے:

عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال: كان النبي يفتتح صلاته بسم الله الرحمن الرحيم. قال أبو عيسى: وليس إسناده بذلك، وقد قال بهذا عدة من أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - منهم أبو هريرة وابن عمر وابن عباس وابن زبیر رأوا الجهر بسم الله. (ترمذی: کتاب الصلاة، رقم: ۲۴۵)

نماز میں ”بسم الله الرحمن الرحيم“ سرّاً پڑھنا ہے یا جہراً؟ اس سلسلہ میں دونوں روایات متعارض ہیں، عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے تسمیہ سرّاً ثابت ہیں، مگر ابن عباس کی روایت سے تسمیہ بالجہر ثابت ہے، لیکن پہلی روایت پر حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کا عمل ہے اس لئے پہلی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہوگی جیسا کہ عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت میں اس بات کی وضاحت ہے۔

(۸) دو مختلف حدیثوں میں مثبت کو منفی پر ترجیح حاصل ہوگی؛ اس لئے کہ ضابطہ

ہے: يقدم المثبت على المنفى لأن مع المثبت زيادة علم. علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں

:الإثبات مقدم على النفي. (قواعد في علوم الحديث: ۳۰۱، التحرير: ۳۷۲، التقرير والتحجير: ۲۳/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲، فواتح: ۲۵۳/۳)

مثال: عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ”من كان مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“. (أبو داود: صلاة، رقم: ۱۱۳۱) دوسری روایت: عن نافع قال: كان ابن عمر: يطيل الصلاة قبل الجمعة ويصلي بعده ركعتين في بيته ويحدث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل ذلك.

(أبو داود: كتاب الصلاة، رقم: ۱۱۱۹) دونوں احادیث میں ابن عمر کی روایت کو پہلی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی؛ کیونکہ اس میں جمعہ سے پہلے نسخ کا ثبوت ہے۔

(۹) دوا ایسی روایت ہو جو معنی کے اعتبار سے آپس میں متعارض ہو؛ مگر دونوں میں ایک قوی ہو اور دوسری فعلی، تو قوی روایت کو فعلی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔ (التحریر: ۱/۱۵۲-۱۵۳، المیزان: ۳۰۴، فیض الباری: ۳۶۶/۱، عمدۃ الاصول: ۲۲-۲۵)

مثال: إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا. (بخاری: ۳۹۴، مسلم: ۲۶۲)

دوسری روایت ابن عمر کی اس کے خلاف ہے۔

عن عبد الله بن عمر قال: لقد ارتقيت على ظهر البيت فرأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على لبنتين مستقبل بيت المقدس لحاجته.

(أبو داود: كتاب الطهارة، ۱۲)

پہلی روایت سے قبلہ کی طرف رخ کر کے استنجاء کی ممانعت ہے جبکہ دوسری روایت سے جواز کا معنی نکلتا ہے، مگر ان دونوں روایتوں میں پہلی حضرت ابوایوب والی روایت قوی ہے اور دوسری عبداللہ بن عمرو والی روایت فعلی ہے اور قوی کو فعلی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے، اس لئے حضرت ابوایوب کی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

(۱۰) نہی امر پر احتیاطاً رائج ہوگی، اس لئے کہ اکثر نہی مفسدہ کے لئے ہوتی ہے اور اکثر امر جلب منفعت کے لئے، اور دفع مضرت اولی ہے جلب منفعت کے مقابلہ میں، اسی طرح امر بعض مرتبہ احتیاطاً نہی پر رائج ہوتا ہے۔

(التقریر: ۲۲/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲، فوائج: ۱۵۳/۲، قواعد: ۳۰۱)

امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: متی ورد خبر ان متعارضان؛ فی أحدہما فعل من النبی -صلی اللہ علیہ وسلم- لشیء، وفي الآخر النهی عنه، وتساویا، فالخبر الذی فیہ النهی أولى، وذلك نحو ما روي: ”أن النبی -صلی اللہ علیہ وسلم- كان یرفع یدیه عند الرکوع“. فهذا فعل ليس فیہ أمر من النبی -صلی اللہ علیہ وسلم- بفعله.

روي عنه أنه قال: ”كفّوا یدیکم فی الصلاة“، وأنه قال: ”لا ترفع الأیدی إلا فی سبعة مواطن“ ولم یذکر منها حال الرکوع، فكان خبر النهی أولى.

(الفصول: ۴۰/۲)

(۱۱) تحریم، وجوب وندب، اباحت وکراہت پر احتیاطاً رائج ہے، اس لئے کہ تحریم دفع مضرت کے لئے ہے اور ندب ووجوب اور اباحت جلب منفعت کے لئے ہے اور دفع مضرت اولی ہے جلب منفعت کے مقابلہ میں۔

اسی طرح وجوب، کراہت و ندب اور اباحت پر احتیاطاً رائج ہے، اس طرح کراہت ندب پر رائج ہے، اور کراہت و تحریم، وجوب و ندب سب اباحت پر احتیاطاً رائج ہے۔ (التحریر: ۳۷۱، التقریر و التاجیر: ۲۱۳، ۲۲، مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲، فواتح: ۲/۲۵۳، سلم الوصول: ۴۰/۵۲، قواعد: ۳۰۱)

(۱۲) دو متعارض روایت میں فقہاء نے ایک کے استعمال پر اتفاق کیا ہو اور دوسرے کی استعمال میں اختلاف کیا ہو، تو وہ روایت جس کے استعمال پر اتفاق ہے وہ رائج ہے اس روایت کے مقابلہ میں جس میں اختلاف ہے، چاہے وہ خاص کے قبیل سے ہو یا عام کے قبیل سے۔ عیسیٰ بن ابان، ابوالحسن الکرنی، ابوبکر جصاص اور امام قدوری نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ (الفصول: ۲۳۲، ۴۳، احکام القرآن: ۱/۱۷۱، ۱۰۹، ۴۴، ۱۲/۳، التجرید: ۱۲۶۹/۳، ۱۲۸۳، ۱۲۸۳/۲، ۲۱۸۳/۱۱، ۵۷۳۰/۱۱)

(۱۳) وہ حکم جس کے ساتھ کسی سبب کا ذکر کیا گیا ہو وہ رائج ہوگا اس حکم پر جس کے ساتھ سبب مذکور نہ ہو: اس لئے کہ سبب کا ذکر زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔

(التحریر: ۳۷۲، التقریر و التاجیر: ۲۶/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲)

(۱۴) وہ حکم جس میں کسی علت سے تعرض کیا گیا ہو وہ رائج ہوگا اس حکم پر جس میں علت سے تعرض نہیں کیا گیا: اس لئے کہ علت کا ذکر اس کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے۔

(التقریر: ۳۷۲، التحریر: ۲۶/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲)

(۱۵) حکم تکلیفی یہ حکم وضعی پر رائج ہوگی؛ چونکہ حکم تکلیفی زیادہ اہمیت کی حامل ہے اور

اس پر ثواب اور وہ شارع کی مقصود بالذات ہے۔

(التحریر: ۳۷۳، التقریر: ۲۶/۳، مسلم الثبوت: ۱۶۲/۲)

# متفرقات

## صحابی کا قول: ”من السنة كذا“ کا درجہ:

حدیث میں صحابی کا قول: ”من السنة كذا“ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، ابن الحنبلی فرماتے ہیں:

وأما قول الصحابي من السنة كذا إذا كرا قولاً أو فعلاً فله حكم الرفع عند الأكثر وهو مذهب عامة المتقدمين من أصحابنا ومختار صاحب البدائع من متأخريهم. (قفوا الأثر: ۹۴)

یہی عام فقہاء، محدثین اور حنفیہ میں سے ابن الساعی، علامہ عبدالعزیز بخاری اور علامہ زیلعی وغیرہ کا قول ہے۔ (بدیع النظام ص: ۱۷۱، کشف الاسرار: ۵۶۷/۲، نصب الراية: ۳۱۳/۱)

علاء الدین سمرقندی فرماتے ہیں:

وقال عامة مشائخ الحنفية بأنه يكون حجة. (ميزان الاصول، ص: ۴۳۶)

علامہ عبدالعزیز بخاری فرماتے ہیں:

و الحاصل أن الراوي إذا قال من السنة كذا، فعند عامة أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وجمهور أصحاب الحديث يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. (كشف الاسرار: ۵۶۵/۲)

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اس کا درجہ مرفوع صریحی سے کم نہیں، اس پر دلیل حضرت علیؓ کی روایت ”وضع اليدين من تحت السرة“ ہے، عن علیؓ قال: من السنة وضع على الكف في الصلاة تحت السرة. (معايير الحنفية ص: ۶۶)

جب کہ دوسری طرف امام طحاوی، ابوبکر جصاص، ابوزید دہلوی اور بزدوی وغیرہ



فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع کے حکم میں نہیں ہے اور اس کو سنت رسول ﷺ پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ (شرح معانی الآثار: ۱/۱۰۴، الفصول: ۲/۶۴-۶۵، تقویم الادلۃ، ص: ۷۷-۷۸، کنز الوصول، ص: ۱۳۹)

قول رائج، مذہب اول ہے اور یہی علامہ شبیر احمد عثمانی، ظفر احمد تھانویؒ اور دوسرے ائمہ مذاہب کا قول ہے۔ (مقدمۃ فتح الملہم: ۱/۱۰۷، قواعد فی علوم الحدیث، ص: ۱۲، الاحکام: ۲/۱۰۸-۱۱۱، التقیید، ص: ۵۷، تدریب الراوی، ص: ۱۵۶-۱۶۱)

### اقوال و افعال نبوی میں تعارض:

اگر خراج صحیح ہو اور آپ ﷺ کا عمل اس کے خلاف مروی ہو، تو حنفیہ کے نزدیک خبر پر عمل کیا جائے گا اور آپ ﷺ کے فعل کی تاویل کی جائے گی اور اس کو آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا، اور شوافع عموم خبر کی حدیث کو فعل سے تخصیص کرتے ہیں، اس اصل پر بہت سے مسائل فقہیہ کا دار و مدار ہے، مثلاً فجر و عصر کے بعد مطلقاً تطوع کی کراہیت اور شوافع وغیرہ کے نزدیک بعض تطوعات کی تخصیص، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک استقبال قبلہ و استدبار قبلہ کی مطلقاً حرمت اور شوافع کے نزدیک بنیان میں اس کی اباحت، اسی طرح سجدہ سہو قول نبی ﷺ کی بناء پر، فکل سہو سجدتان بعد السلام۔ (ابوداؤد: کتاب الصلاة، رقم: ۱۰۳۸) اور دوسروں کے نزدیک بعض ضرورتوں میں سجد قبل السلام۔ (معايير الحنفية: ۶۵-۶۶)

### حدیث مقطوع:

احناف کے نزدیک مرفوع و مقطوع کی تعریف تو محدثین کی تعریف کے مطابق ہے؛ لیکن قول تابعی حجت ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، چنانچہ قول تابعی: ”من السنة“

”کذا“ امام ابوحنیفہ کے نزدیک حجت نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں:  
 ما جاء عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعلى الرأس والعين، وما جاء عن  
 الصحابة تخيرنا، وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال.

ابن نجيم مصری صاحب البحر الرائق ”فتح الغفار شرح المنار“ میں تحریر فرماتے ہیں:  
 تابعی کی تقلید میں ہمارے درمیان اختلاف ہے اور امام ابوحنیفہ سے ظاہر الروایت یہ ہے کہ  
 تقلید تابعی لازم نہیں ہے۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں: اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ قول تابعی حجت  
 نہیں ہے، جس کے ذریعے قیاس کو چھوڑ دیا جائے، بل کہ امام ابوحنیفہ قول تابعی کے ہوتے  
 ہوئے قیاس کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔

اختلاف اس بات میں ہے کہ قول تابعی اجماع صحابہ کے مقابلے میں مؤثر ہوگا یا  
 نہیں؟ یعنی قول تابعی اجماع صحابہ کے خلاف ہو، تو صحابہ کا اجماع تام ہوگا یا نہیں؟ ہمارے  
 نزدیک قول تابعی کی حیثیت ہے، اس لیے اس کی وجہ سے اجماع صحابہ مکمل نہ ہوگا اور امام  
 شافعیؒ کے نزدیک اجماع تام ہو جائے گا۔ گویا کہ شمس الائمہؒ نے نوادر کی روایت کا اعتبار نہیں  
 کیا، اور فخر الاسلام نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ ان کی پیروی کرتے ہوئے  
 فرماتے ہیں۔ اور یہی بعض اکابر احناف کا مذہب ہے۔ کہ یہ حضرات اس تفصیل کے ساتھ  
 حجت و دلیل بنانے کے قائل ہیں کہ تابعی عہد صحابہ میں ان کی موجودگی میں افتاء کا کام کرتے  
 رہے ہوں، اور صحابہ کو نہ صرف یہ کہ اس کا علم ہو، بل کہ وہ اس سلسلے میں ان پر اس حد تک اعتماد  
 کرتے ہوں کہ ان کی رائے کی طرف رجوع سے بھی ان کو انکار نہ ہو۔

(ظفر الامانی، ص: ۳۷۳-۳۷۴، فتاویٰ: ۲/۲۸۸، حسامی، ص: ۹۴)

## خاتمہ

میں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرتا ہوں کہ اس نے مجھے اس بحث کے اتمام کی توفیق عطا فرمائی، نیز دعاء کرتا ہوں کہ وہ اسے دنیا اور آخرت میں نافع بنائے۔

نتائج۔ جنہیں میں نے مذکورہ بحث سے اخذ کیا۔ درج ذیل ہیں۔

(۱) متقدمین و متاخرین احناف بہ لحاظ تعداد اسانید، احادیث کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، مشہور، آحاد، جب کہ محدثین اسانید کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں: متواتر، آحاد، ان دونوں قسموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مشہور احناف کے نزدیک آحاد کی قسیم ہے، اور محدثین کے نزدیک آحاد کی قسم ہے۔

(۲) متواتر کی تعریف و حکم میں احناف و محدثین متفق ہیں، البتہ حنفیہ نے کچھ اضافہ کیا ہے، مثلاً متواتر کا انکار کفر ہے۔ اور مشہور کی تعریف اور حکم، اسی طرح، آحاد کی تعریف اور حکم میں احناف و محدثین سے مختلف ہیں۔

(۳) تعریف مشہور میں اختلاف کی بناء پر محدثین و احناف کے مابین دو جگہوں میں

اختلاف:

(الف) محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے ضروری ہے کہ عہد صحابہ میں بھی روایت کی تعداد تین سے کم نہ ہو، احناف کے نزدیک یہ شرط نہیں۔

(ب) احناف کے نزدیک شہرت حدیث اور اس کی قبولیت عہد صحابہ کے بعد ضروری ہے، محدثین کے نزدیک شہرت حدیث کے لیے یہ شرط کافی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے

کہ عہد صحابہ میں بھی روایت کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔

اس فرق کی بناء پر احناف کے نزدیک بعض احکام کا ثبوت:

(الف) حدیث مشہور، موجب علم طمانینت ہے؛ نہ کہ علم یقینی۔

(ب) حدیث مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا؛ نہ کہ کافر۔

(ج) احادیث مشہورہ کے ذریعہ عموم کتاب کی تخصیص، مطلق کی تنقید اور اس پر

زیادتی جائز ہے۔

(۴) قبولیت خبر کے لیے محدثین و احناف کے نزدیک وہ ہی شرائط ہیں، جو حدیث

صحیح کے لیے ہیں؛ البتہ حنفیہ کے نزدیک ضبط کی ایک تقسیم خاص ہے۔

(۵) محدثین کے انقطاع اور احناف کے انقطاع میں فرق ہے، احناف انقطاع

فی الحدیث کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: انقطاع ظاہر، انقطاع باطن۔ پھر انقطاع ظاہر کی

چار قسم ذکر کرتے ہیں: مرسل صحابی، مرسل اہل قرن ثانی و ثالث، مرسل عادل فی کل عصر،

تعارض وصل وارسال۔ اور انقطاع باطن کی دو قسمیں کرتے ہیں: انقطاع بالمعارضۃ،

انقطاع نقصان و قصور فی الناقل، پھر انقطاع بالمعارضۃ کی متعدد قسمیں ہیں: عرض

الحدیث علی القرآن، عرض الحدیث علی السنۃ المشہورۃ، عرض خبر الواحد علی

ما تمع بہ البلوی، وغیرہ۔ اسی طرح انقطاع نقصان و قصور فی الناقل کی بھی متعدد قسمیں ہیں۔

(۶) حنفیہ کے نزدیک انقطاع، اسناد و متن دونوں کو شامل ہے؛ جب کہ محدثین

کے نزدیک انقطاع سند کے ساتھ خاص ہے۔

(۷) محدثین و احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرسل منقطع کی اقسام میں سے

ہے، اگرچہ اس کی تعریف و حکم کے سلسلہ میں دونوں کا نظریہ الگ الگ ہے۔

(۸) حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم انقطاع ظاہر و باطن سے معروف ہے اور محدثین کے نزدیک یہ تقسیم ظاہر و خفی سے مشہور ہے۔

(۹) انقطاع بالمعارضۃ اور اس کی اقسام بیان کرنے میں حنفیہ متفرد ہیں۔

(۱۰) راوی میں کسی قسم کی جرح کا پایا جانا؛ اس کا تعلق محدثین کے نزدیک اسباب طعن سے ہے، انقطاع سے نہیں۔

(۱۱) محدثین نے انقطاع فی السند کی متعدد تقسیمات کی ہیں، اور ہر ایک کو الگ الگ نام سے موسوم کرتے ہیں، جب کہ حنفیہ کل تقسیمات پر منقطع یا مرسل کا اطلاق کرتے ہیں۔

(۱۲) محدثین کے نزدیک انقطاع اپنی تمام اقسام سمیت ضعیف و مردود کے کی قبیل سے ہے، اور حنفیہ کے نزدیک انقطاع ظاہر و صحت حدیث کے لیے مانع نہیں بنے گی، برخلاف انقطاع باطن کے۔

(۱۳) محدثین کے نزدیک مرسل، تابعی کے ساتھ خاص ہے یعنی تابعی کا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہنا ہی مرسل ہے اگر کوئی اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہے، تو وہ مرسل نہیں حدیث کی کوئی اور قسم ہوگی، جب کہ محققین حنفیہ کے نزدیک اہل قرون ثلاثہ میں سے کوئی قال رسول اللہ ﷺ کہے، اسے حدیث مرسل ہی کہا جائے گا، البتہ اس شرط کے ساتھ مرسل روایت مقبول ہوگی کہ مرسل ثقہ ہو اور ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہو۔

(۱۴) حنفیہ و محدثین کے نزدیک زیادتی ثقات، وصل و ارسال یا رفع و وقف مقبول ہے۔

(۱۵) محدثین کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ

دوسرے ثقات کی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اور حنفیہ کے نزدیک زیادتی ثقات فی المتن مقبول ہے، چاہے مخرج حدیث متحد ہو یا مختلف، لیکن مخرج حدیث کے مختلف ہونے کی صورت میں عمل دونوں حدیثوں پر کیا جائے گا، یعنی عام اپنے عموم پر اور مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہیں گے۔

(۱۶) احناف و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص عام بول چال میں کذب بیانی سے توبہ کر چکا ہو، اس کی روایت مقبول ہے؛ لیکن حدیث نبوی میں کذب بیانی سے توبہ کر لینے والے راوی کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور محدثین کے نزدیک اس کی روایت مقبول نہیں ہے، حنفیہ اور بعض محدثین فرماتے ہیں کہ صحت توبہ کے بعد اس کی روایت مقبول ہے۔

(۱۷) عادل کا ضبط و حفظ میں غیر معروف راوی سے روایت جمہور احناف کے نزدیک تعدیل کی دلیل ہوگی؛ لیکن قرون ثلاثہ کی قید کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

(۱۸) محدثین و حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس مبتدع کی روایت، جس کی بدعت مستلزم کفر ہے، مردود ہے، اور اگر مستلزم فسق ہے، تو اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ اپنی بدعت کی طرف داعی نہ ہو، یا اس کی روایت سے بدعت کو تقویت نہ ملتی ہو۔ اور حنفیہ کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ وہ راوی عادل و ثقہ ہو۔

(۱۹) صحیح قول کے مطابق صبی اور معتوہ کی خبر حجت نہیں ہے اور مغفل و تساہل کی روایت کچھ شرطوں کے ساتھ مقبول ہے۔

(۲۰) تقسیم روایات باعتبار معروف و مجہول؛ محدثین و احناف اس میں متفق ہیں،

لیکن محدثین کے نزدیک معروف کے معنی ہیں باعتبار جرح و تعدیل کے وصف و صفت کی معرفت اور اسی اعتبار سے حدیث پر حکم لگایا جاتا ہے، اور محدثین کے نزدیک قبول حدیث کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے، چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو، اور حنفیہ کے نزدیک معروف یہ ہے کہ اس راوی سے دو سے زیادہ احادیث معروف ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ جو فقہ میں معروف ہو تو اس کی حدیث مطلقاً مقبول ہے؛ چاہے موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔ (۲) وہ جو فقہ میں معروف نہ ہو، اس میں حنفیہ مختلف ہیں، بعض کہتے ہیں: اگر موافق قیاس ہو تو مقبول ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مطلقاً مقبول ہے، موافق قیاس ہو یا نہ ہو۔

(۲۱) راوی مبہم کی حدیث محدثین کے نزدیک مردود ہے، اس کے ذات و حال کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور حنفیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ مقبول ہے کہ وہ قرون ثلاثہ میں سے ہو۔

(۲۲) محدثین کے نزدیک مجہول کی دو قسمیں ہیں (۱) مجہول العین: وہ قلیل الحدیث راوی ہے، جس کا نام لے کر صرف ایک ہی راوی نے روایت کیا ہو۔ (۲) مجہول الحال: اس کو مستور بھی کہتے ہیں، وہ قلیل الحدیث راوی ہے جس کا نام لے کر ایک سے زیادہ نے روایت کیا ہو، مگر کسی امام نے توثیق نہ کی ہو، حنفیہ کے نزدیک مجہول وہ راوی ہے، جو صرف ایک یا دو حدیث میں معروف ہو اور مستور وہ ہے، جو ظاہراً عادل ہو اور باطناً اس کی عدالت غیر معروف ہو، چاہے اس سے روایت کرنے والا ایک ہو یا زیادہ۔

(۲۳) محدثین کے نزدیک مجہول العین والحال کی روایت مردود ہے اور حنفیہ کے نزدیک حدیث مجہول جب مشہور ہو، سلف نے اس کو قبول کیا ہو یا سب نے سکوت اختیار کیا

ہو، تو مقبول ہے، یا اس میں اختلاف ہو اور اس کی روایت موافق قیاس ہو، تب بھی مقبول ہے اور اگر خلاف قیاس ہو، تو مردود ہے، اس طرح اگر سلف نے اس کو مردود قرار دیا ہو تو بھی مردود ہے، اور اگر راوی مبہم کی حدیث مشہور نہ ہو، لیکن موافق قیاس ہو تو مقبول ہے ورنہ مردود۔

(۲۴) محدثین کے نزدیک حدیث مستور مردود ہے، اور حنفیہ کے نزدیک حدیث مستور مقبول ہے، اگر قرون ثلاثہ میں سے ہو اور بعض کہتے ہیں: مطلقاً مقبول ہے۔

نیز حنفیہ کے نزدیک مجہول و مستور ایک ہے، نیز مجہول کا استعمال اہل قرون ثلاثہ کے لیے کرتے ہیں اور مستور کا استعمال بعد والوں کے لیے کرتے ہیں۔

(۲۵) محدثین کے نزدیک مدار جہالت تعداد روایات ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مدار جہالت کثرت روایت و قلت روایت ہے۔

(۲۶) محدثین کے نزدیک صحابی کی تعریف یہ ہے کہ جس نے آپ ﷺ سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو اور اسلام پر ہی ان کا خاتمہ ہوا ہو، اور حنفیہ کے نزدیک بطریق تتبع و اخذ حدیث طول صحبت شرط ہے، اس تعریف کے مابین اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہوتے ہیں، محدثین کے نزدیک صرف صحبت نبی ﷺ کافی ہے، جب کہ حنفیہ صرف صحبت نبی کو تسلیم نہیں کرتے، اسی طرح جس کو صحبت نبی ﷺ نصیب ہوئی ہو، چاہے کچھ دیر کے لیے ہو؛ محدثین اس کو مجہول قرار نہیں دیتے، جبکہ حنفیہ اس کو مجہول قرار دیتے ہیں۔

(۲۷) جب راوی فقیہ اور غیر فقیہ کی روایت میں تعارض ہو، تو محدثین و حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی فقیہ کی روایت غیر فقیہ کی روایت پر مقدم ہوگی، اس لیے کہ راوی فقیہ ضبط و فقہ میں زیادہ کامل ہے۔ مجہول کے متعلق جو گفتگو گزر چکی ہے، اس سے اس بات کا



پتہ چلتا ہے کہ حنفیہ بھی راوی کی حدیث قبول کرنے کے لیے تائید سلف کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، نیز انقطاع باطن کی اقسام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جب کسی حدیث کے بارے میں صحابہ مختلف ہوں اور صحابہ نے اس حدیث سے احتجاج نہ کیا ہو، تو یہ اس کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

(۲۸) فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی بڑی اہمیت ہے، ایسے اقوال صحابہ، جن میں اجتہاد ورائے کا کوئی دخل نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف منقول نہ ہو، حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک حدیث نبوی ہی کے حکم میں ہیں، اور ایسے اقوال، جن میں اجتہاد ورائے کی گنجائش ہو، اگر ایسے اقوال کتاب و سنت کی نص سے معارض ہوں، تو حجت نہیں، اگر صحابہ میں اس مسئلے پر اختلاف رہا ہو، تب بھی حجت نہیں، اگر نص سے متعارض بھی نہ ہو اور کسی اور صحابی سے اس کے خلاف منقول نہ ہو یا اس مسئلے میں کسی اور صحابی کی واضح رائے ہی مروی نہ ہو، تو یہ اقوال بھی حنفیہ کے نزدیک حجت ہوں گے۔

اگر امام اعظم نے کسی مسئلے میں قول صحابی پر عمل نہیں کیا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے، یا اس میں صحابہ کی آراء ہیں، جن پر امام صاحب مطلع ہوئے، تو اس وقت امام اعظم ترجیح کی صورت اختیار فرماتے ہیں۔

اگر صحابہ کے کسی مسئلے میں متعدد اقوال ہیں، تو امام صاحب کا اسلوب یہ ہے کہ ایسے قول کو اختیار فرماتے ہیں، جو کتاب اللہ کی دلالت کے زیادہ قریب ہو، یا منہج شرع اور اس کی طبیعت کے موافق ہو۔

(۲۹) حنفیہ کے نزدیک تلمیذی بالقبول کو بھی بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم ہے، نیز محدثین و حنفیہ کے نزدیک ضعیف

حدیث کی مراد میں فرق ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف سے مراد حسن لغیرہ ہے؛ نہ کہ متاخرین کی اصطلاحی ضعیف، نیز فقہ حنفی کے در اسے سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود شریعت کے عمومی مزاج و مذاق سے مطابقت کی وجہ سے مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں؛ لیکن شریعت کے عام اور مسلم اصول و قواعد کے خلاف ہونے کی بناء پر مردود ہوتی ہے۔

(۳۰) جمہور محدثین فقہاء روایت بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ روایت بالمعنی کرنے والا دلالت الفاظ اور اس کے مواقع کے اختلاف کو پہچانتا ہو؛ لیکن متاخرین حنفیہ نے محملاً اس کی رخصت دی ہے، اور تفصیلاً بعض اقسام سنت میں اس کو جائز قرار نہیں دیتے، چنانچہ حنفیہ اس کی پانچ اقسام ذکر کرتے ہیں اور دو میں جائز قرار دیتے ہیں۔

(۳۱) جمہور فقہاء و محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ اس کی روایت کے خلاف ہو نہ حدیث میں موجب جرح نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک اس کی تین حالتیں ہیں: (۱) راوی کا عمل یا اس کا فتویٰ ان کی روایت کردہ حدیث سے پہلے ہوگا یا بلوغ سے پہلے ہوگا۔ (۲) ان دونوں کا علم نہ ہو سکے۔ (۲) روایت بلوغ کے بعد ہو۔ (۳) پہلی دو صورتوں میں جواز کے قائل ہیں اور آخری صورت میں عدم جواز کے۔

(۳۲) حنفیہ کے نزدیک جرح قبول کرنے کے لیے تین شرائط ہیں:

(۱) جرح جرح مفسر ہو۔ (۲) سبب جرح بالاتفاق جرح کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

(۳) جرح عصبیت اور عداوت کی بناء پر نہ ہو۔

(۳۳) تدلیس کی اقسام میں محدثین اول کو ”تدلیس الاسناد“ اور ثانی کو ”تدلیس الشیوخ“ کا نام دیتے ہیں؛ جب کہ حنفیہ اول کو صرف ”تدلیس“ اور ثانی کو ”تلبیس“ کا نام دیتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک تدلیس کا حکم، مرسل کے حکم کی مانند ہے۔

(۳۴) امام ابوحنیفہ کے نزدیک شاذ یہ ہے کہ روایت معانی قرآن اور اس موضوع پر وارد صحیح احادیث کے خلاف ہو۔

=====

## مصادر ومراجع

۱	أثر الحديث في اختلاف الأئمة الفقهاء	محمد عوامه
۲	الأجوبة الفاضلة	عبدالحی لکهنوی
۳	الإحكام في أصول الأحكام	علامه آمدی / ابن حزم
۴	أحكام القرآن	امام ابوبکر جصاص
۵	أخبار آحاد اور ان کی استدلالی حیثیت	محمد عبد اللہ لاچپوری
۶	اختصار علوم الحديث	ابن کثیر
۷	اختلاف الحديث	امام شاطبی
۸	إرشاد الفحول	علامه شوکانی
۹	أصول الجرح والتعديل	نور الدین عتر
۱۰	أصول السر خسی	شمس الأئمة السر خسی
۱۱	الإعتبار في الناسخ والمنسوخ	علامه حازمی
۱۲	إعلام الموقعين	ابن قیم
۳۱	إعلاء السنن	ظفر أحمد التهانوی
۱۴	امام ابن ماجه اور علم حدیث (اردو)	مولانا عبدالرشید النعمانی
۱۵	الإمام ابن ماجه و کتابه السنن	//

۱۶	امام اعظم اور علم حدیث	محمد علی صدیقی
۱۷	امام بخاری <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> کا طریقہ استدلال واستنباط	مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی
۱۸	الإمتاع	علامہ کوثری
۱۹	إمعان النظر	محمد اکرم السندی
۲۰	الإنتقاء فی فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء	ابن عبدالبر
۲۱	الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف	شاہ ولی اللہ دہلوی
۲۲	أنوار الحلک شرح ابن ملک	رضی الدین ابن الحنبلی
۲۳	بدائع الصنائع	علامہ کاسانی
۲۴	بداية المجتهد	ابن رشد قرطبي أندلسي
۲۵	البداية والنهاية	ابن کثیر
۲۶	بديع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)	ابن الساعاتی
۲۷	بهجة النظر	أبو الحسن السندی الصغير
۲۸	تأنيب الخطيب	علامہ کوثری
۲۹	تبيين الصحيفة	علامہ سیوطی
۳۰	التجريد	أبو الحسن القدوری
۳۱	التحریر فی اصول الفقه	علامہ ابن الہمام
۳۲	التحقيق شرح المنتخب	علامہ عبدالعزیز بخاری

امام سيوطي	تدريب الراوى	٣٣
امام ذهبي	تذكرة الحفاظ	٣٣
قاضى أبوزيد الدبوسى	تأسيس النظر	٣٥
محمد عبدالرحمن عيد المحلاوى	تسهيل الوصول إلى علم الأصول	٣٦
امام طحاوى	التسوية بين حدثنا وأخبرنا	٣٧
امام نووى	التقريب	٣٨
ابن حجر	تقريب التهذيب	٣٩
علامه بابر تى	التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوى	٤٠
ابن أمير حاج	التقرير والتحرير شرح التحرير	٤١
محيى الدين ابن محمد عوامة	تقسيم الأخبار ودلالاتها عند السادة الحنفية	٤٢
أبوزيد الدبوسى	تقويم الأدلة	٤٣
محمد تقى عثمانى	تكملة فتح الملهم	٤٤
ابن حجر	التلخيص الحبير	٤٥
علامه تفتازانى	التلويح	٤٦
علامه مژى	تهذيب الكمال	٤٧
رفعت نوزى عبدالمطلب	توثيق السنة فى القرن الثانى الهجرى	٤٨

٢٩	توجيه النظر	علامه جزائري
٥٠	التوضيح	صدر الشريعة الأصغر
٥١	توضيح الأفكار	علامه صنعاني
٥٢	توضيح المباني وتنقيح المعاني	ملا علي قاري
٥٣	تيسير التحرير	أمير بادشاه المكي
٥٤	تيسير مصطلح الحديث	محمود الطحان
٥٥	الثقات	ابن حبان
٥٦	جامع بيان العلم وفضله	ابن عبد البر
٥٧	الجواهر النقي	ابن التركماني
٥٨	الجواهر المضيئة	عبد القادر القرشي
٥٩	حجة الله البالغة	شاه ولي الله الدهلوي
٦٠	خلاصة الأفكار	قاسم بن قطلوبغا
٦١	دراسات في أصول الحديث	عبد المجيد التركماني
٦٢	دراسات اللبيب	معين السندی
٦٣	الرد على سير الأوزاعي	أبويوسف القاضي
٦٤	رد المحتار	ابن عابدين الشامي
٦٥	رسالة أبي داود لأهل مكة	امام ابوداود

٢٦	الرسالة	امام شافعى
٢٧	الرفع والتكميل	علامه عبدالحى اللكهنوى
٢٨	روضة النظر	ابن قدامه مقدسى
٢٩	سلم الوصول لشرح نهاية السلول	محمد بخيت المطيعى
٤٠	سنن ابن ماجه	ابن ماجه
٤١	سنن أبى داود	امام أبوداود
٤٢	سنن ترمذى	علامه ترمذى
٤٣	سنن الدارقطنى	امام دارقطنى
٤٤	سنن كبرى	امام بيهقى
٤٥	سنن النسائى	امام نسائى
٤٦	شرح شرح نخبة الفكر	ملا على قارى
٤٧	شرح علل الترمذى	ابن رجب حنبلى
٤٨	شرح اللمع	علامه شيرازى
٤٩	شرح مشكل الآثار	امام طحاوى
٥٠	شرح معانى الآثار	امام طحاوى
٥١	شرح المنار	ابن ملك
٥٢	ظفر الأمانى	علامه عبدالحى الكهنوى



۸۳	العالم والمتعلم	امام أبو حنیفة نعمان بن ثابت
۸۴	العدة فی أصول الفقه	أبو یعلیٰ ابن الفراء
۸۵	عقود الجواهر المنیفة	علامہ زبیدی
۸۶	علوم الحديث	مولانا عبید اللہ اسعدی
۸۷	فتاویٰ عزیزی	عبد العزیز الدہلوی
۸۸	فتح الباری	ابن حجر
۸۹	فتح الغفار بشرح المنار	ابن نجیم
۹۰	فتح القدير	علامہ ابن ہمام
۹۱	فتح الملہم	علامہ شبیر احمد عثمانی
۹۲	فتح المغیث	علامہ سخاوی
۹۳	الفصول فی الأصول	امام أبو بکر جصاص
۹۴	فصول البدائع	امام الفناری
۹۵	فقه أهل العراق وحديثهم	علامہ کوثری
۹۶	فقه حنفی اور حدیث	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۹۷	فواتح الرحموت	بحر العلوم
۹۸	فیض الباری	علامہ کشمیری
۹۹	قفوا لآثر	رضی الدین ابن الحنبلی

١٠٠	قواعد فی علوم الحديث	علامه ظفر أحمد التهانوی
١٠١	القول المتکبر	قاسم بن قطلوبغا
١٠٢	كشف الأسرار	علامه نسفی
١٠٣	كشف الأسرار شرح أصول البزدوی	علامه عبد العزيز بخاری
١٠٤	الكفاية	خطیب بغدادی
١٠٥	کنز الوصول إلى معرفة الأصول	علامه بزدوی
١٠٦	لامع الدراری	علامه گنگوهی
١٠٧	مبادئ علم الحديث	علامه شبیر أحمد عثمانی
١٠٨	المبسوط	امام سرخسی
١٠٩	المحدث الفاصل	رامهرمزی
١١٠	المحصول	فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین الرازی
١١١	المحلی	ابن حزم
١١٢	مختصر التحرير فی أصول الفقه	ابن النجار
١١٣	المراسیل	امام أبوداود
١١٤	مرقاة	ملا علی قاری
١١٥	مستدرک	امام حاکم

المستصفى	امام غزالى	١١٦
معايير الحنفية	مولانا خالد سيف الله	١١٧
المغنى	ابن قدامة	١١٨
مسلم الثبوت	ملا بهارى	١١٩
مقدمه	ابن الصلاح	١٢٠
منتهى السلوك	ابن حاجب	١٢١
المنار	علامه نسفى	١٢٢
منهج الحنفية في نقد الحديث	كيلا ني محمد خليفه	١٢٣
منهج النقد	نور الدين عتر	١٢٤
ميزان الاعتدال	علامه ذهبى	١٢٥
نزهة النظر	ابن حجر	١٢٦
نصب الراية	علامه زيلعى	١٢٧
النكت الطريفة	محمد زاهد الكوثرى	١٢٨
النكت	ابن حجر	١٢٩
نور الأنوار	ملا جيون	١٣٠
هداية	علامه مرغينانى	١٣١

DARUL ULOOM ISLAMIYYAH ARBIYYAH MATLIWALA

EIDGAH ROAD, BHARUCH .Guj . India 392001

E- mail: mct\_1969@yahoo.co.in

Website: www.matliwala.co.in